31761 09703578 6
UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Bible
Comment. (O.T.)
Coll.
G.

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt
von Hermann Gunkel, W. Staerk, Paul Volz,
Hugo Greßmann, Hans Schmidt und M. Haller

1. Abteilung:
Die Sagen des Alten Testaments
1. Band

Die Urgeschichte und die Patriarchen

(das erste Buch Mosis)

übersetzt und erklärt und mit Einleitungen in die fünf Bücher Mosis
und in die Sagen des ersten Buches Mosis versehen

von

Hermann Gunkel

Zweite Auflage

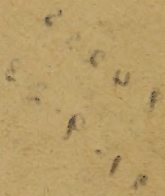
18425-5
21-9-23

Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1921

Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten

Copyright 1921 by Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen



Vorwort.

Bibel, wunderbares Buch, Lehrerin der Menschheit, Grundlage unseres geistigen Seins! Du gleichst jener verklärten Gottesstadt auf ragendem Weltenberge, die dem Himmel nahe liegt! Die Völker schauen dich und trinken von dem lebendigen Wasser deiner Ströme! Ganze Geschlechter mögen sich von dir wenden und dich geringschätzen, weil sie dich nicht kennen; immer wieder kehrt die Menschheit zu dir zurück.

Seit mehr als zwei Jahrtausenden hat man sich bemüht, die heiligen Schriften zu verstehen; doch wer dürfte sagen, er hätte ihre Tiefen ergründet! Jedes Zeitalter hat sie in neuem Lichte gesehen. Unseren Urvätern waren sie eine gleichförmige Einheit, aus dem Munde Gottes selbst hervorgegangen. Uns zeigt sich die mannigfaltige Geschichte, von der sie Zeugnis geben. Die Früheren haben sich unbefangen selber in diese Schriften eingetragen und immer ihr Bestes darin wiedergefunden. Wir streben danach, in strenger Unterscheidung der Zeiten den Sinn zu erkennen, den die alten Schriftsteller selber gemeint haben; aber nicht möchten wir uns von den Vorfahren übertreffen lassen in der ehrfürchtigen Liebe zu diesem majestätischen Buch. Und wirklich, die gewaltige, gott-menschliche Geschichte, die wir aus der Bibel zu erkennen beginnen, ist herrlicher als alles, was die Urväter in die Schrift hineingelesen haben.

Um das wissenschaftliche Verständnis der heiligen Schrift Alten Testamentes den Gebildeten deutscher Zunge vor Augen zu stellen, haben sich eine Reihe gleichgestimmter Forscher verbunden. Nicht, als ob wir den Anspruch erhöben, feststehende Ergebnisse der Wissenschaft darbieten zu können. Weiß doch jeder Forscher, daß die geschichtliche Wissenschaft sicher ausgemachte Resultate, auf die der Laie als auf ein Evangelium bauen könnte, nicht kennt, sondern daß jede Zeit ein Buch von so überragender Bedeutung mit ihren Mitteln aufs Neue erobern muß. Wir bieten weniger — oder mehr! Wir wollen den Laien in den Geist unserer rastlos ringenden Wissenschaft einführen und ihm die uralten Denkmäler im Lichte der immer wieder sich verjüngenden Forschung zeigen. Und das Vertrauen auf unsere Darlegungen, das wir uns wünschen, ist nur dasjenige, das der sachkundige und gewissenhafte Forscher verdient, der die von ihm gefundenen oder durch seinen Geist hindurchgegangenen Ergebnisse vor dem Laien ausbreitet, aber es selber — ach, nur zu wohl — weiß, wie weit seine Forschung trotz seines eifrigsten und schmerzvollen Bemühens um die Wahrheit vom letzten Ziele entfernt bleibt.

Der Unterzeichnete hat seine Gedanken über Auffassung und Erklärung des Alten Testamentes in den folgenden Aufsätzen niedergelegt: „Ziele und Methoden

der alttestamentlichen Exegese" (Monatsschrift für die kirchliche Praxis, 1904, S. 521 ff.), „Das Alte Testament im Licht der modernen Forschung" (Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, 1905, S. 40 ff.), „Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft" (aus dem Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt, 1910). Für Einzelheiten, die auf dem engen Raum der nachfolgenden Schrift nicht behandelt werden konnten, verweise ich auf meinen ausführlichen Kommentar (3. Auflage 1910), wo sich das gesamte wissenschaftliche Material, das dem Theologen freilich unentbehrlich bleibt, und z. B. auch eine Begründung der Quellenscheidung in allem Einzelnen findet.

Bei der Behandlung des I. Buches Mosis hat der Verfasser sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, das reiche *Seelenleben*, das in diesen Erzählungen freilich mehr verhüllt, als offenbart ist, herauszustellen. Neben diesen psychologischen Erörterungen, die natürlich vor allem die *Religion* betreffen, stehen diejenigen über die Form der Erzählungen. Die Behandlung dieser *ästhetischen* und *stilistischen* Fragen war gerade für diese Erzählungen besonders notwendig, da sich in ihnen eine bewunderungswürdige, aber dem Modernen nicht ohne weiteres verständliche Kunst ausspricht. Wir dürfen hoffen, daß sich gerade die Laien für diese Seite der alten Sagen interessieren werden — die Theologen sind lange genug teilnahmlos daran vorübergegangen —, und daß die Freude an der Schönheit dem modernen Menschen das Tor sein wird, durch das auch ein inneres Verständnis für den religiösen Inhalt bei ihm einzieht. — Eine andere Reihe von Problemen war dem Erklärer dadurch gegeben, daß die Erzählungen, ehe sie die im Buche vorliegende Form erhalten haben, bereits in *mündlicher und schriftlicher Überlieferung*, z. T. sehr lange Zeit hindurch bestanden hatten. Hier war es also meine Pflicht, zunächst *Urgestalt* und ursprünglichen Sinn der Sagen darzustellen. Nirgends aber habe ich mich begnügt, nur diese älteste Form der Geschichten zu untersuchen; sondern überall habe ich die weitere Aufgabe ins Auge gefaßt, die *Geschichte* zu schildern, welche die Sagen bis auf ihre gegenwärtige Form beim Jahvisten, Elohisten und Priesterkodex und darüber hinaus in den letzten Redaktionen erlebt haben. So mußte die Erklärung des I. Buches Mosis eine Geschichte des Geistes Israels selber werden. Um die mancherlei Beobachtungen, zu denen ich bei Gelegenheit der Erklärung der einzelnen Stücke gelangt bin, dem Leser in bequemer Form vorzuführen, habe ich die Ergebnisse in einer ausführlichen Einleitung zusammenhängend dargestellt. — Die Forderung freilich, die — ich kann nur sagen — seltsamer Weise heutzutage von den verschiedensten Seiten zugleich erhoben wird, es müßten die biblischen Bücher so erklärt werden, wie sie die letzten Sammler, Redaktoren und Überarbeiter verstanden haben mögen, kann ich nicht als berechtigt anerkennen. Natürlich muß auch diesen Letzten, wo sich von ihnen irgend eine und sei es auch die allergeringste Spur im Texte findet, ihr volles Recht werden. Selbstverständlich ist es vor allem, daß Jahvist, Elohist und Priesterkodex, die den alten Stoff mehr oder weniger umgeformt haben (vgl. S. 8), in allen ihren Äußerungen genau betrachtet werden müssen. Aber anderseits würde es zu einer Verkümmerung führen, wenn wir diesen Letzten allein oder vorwiegend das Wort geben und nicht die ganze reiche Geistesgeschichte, die in diesem Buche hervortritt, schildern würden; und zugleich, welche Phantasterei würde die Folge sein, wollten wir auf die oft so schwachen Andeutungen, die uns gerade die Allerletzten hinterlassen haben, ein ganzes System bauen! Man möge doch einmal die Forderung selber durchführen und man wird ihrer Undurchführbarkeit bald inne werden! — Noch dilettantischer scheint es mir freilich zu sein, wenn man sagt, die Bibel müsse so ausgelegt werden, wie sie Jesus selber verstanden habe. Als ob wir aus den wenigen, in den Evangelien erhaltenen Erklärungen einzelner Bibel-

stellen wüßten, wie Jesus jede biblische Geschichte und jeden Spruch verstanden hat! Und als ob wir, selbst wenn wir es wüßten, an eine Bibelerklärung gebunden wären, die, so tief und fromm sie immer gewesen sein mag, doch mit ganz anderen Mitteln hat arbeiten müssen! In solchen und ähnlichen Vorschlägen kann ich nichts anderes als einen Rückfall in eine längst überwundene ungeschichtliche Auffassung von der Bibel sehen.

Die letzte Niederschrift des Buches ist nicht durch einen selbständigen Schriftsteller, sondern durch einen Sammler geschehen, der die ihm vorliegenden Quellenwerke, ohne selbst Eigenes hinzuzufügen, zusammengefügt hat. Daher setzt die wissenschaftliche Betrachtung des I. Buches Mosis nicht bei dem ganzen Buche ein, sondern bei den Quellenschriften, aus denen es besteht. Aus diesem Grunde sind die einzelnen Erzählungen, nach Quellenschriften geordnet, im Folgenden abgedruckt und behandelt worden. Nur dadurch war es möglich, dem Leser die Entstehung des Buches und die Eigenart, besonders des Priesterkodex zu zeigen. Dabei ergab sich freilich der unvermeidliche Übelstand, daß so die überlieferte Ordnung des ganzen Buches, das doch eben in dieser Gestalt die weltgeschichtliche Wirkung ausgeübt hat, zerstört wird. Um diesem Übelstande in etwas zu begegnen, sind die (vorwiegend gleichartigen) Quellenschriften des Jahvisten und Elohisten nicht von einander getrennt, und sind auch solche Stücke, bei denen Teile des Priesterkodex in die älteren Quellenschriften eingearbeitet worden sind, zweimal abgesetzt werden: 1. in der gegenwärtigen Verarbeitung, 2. nach Quellenschriften gesondert, vgl. z. B. die Sintflut-Erzählung S. 78ff. S. 120ff. Im Übrigen hat der Leser eine Luther-Bibel zur Hand und wird gut tun, am Schlusse seiner Lektüre dieses Werkes sich noch einmal in das Ganze nach der überlieferten Anordnung zu versenken.

Bei der Abfassung dieses Buches habe ich mir auch insofern das Interesse des Laien vor Augen gestellt, als ich versucht habe, die Stellen, die dem Gegenwärtigen besonders erbaulich sein müssen, kräftig hervorzuheben. Zugleich habe ich an die Bedürfnisse des Geistlichen und Lehrers gedacht, indem ich die biblischen Gedanken und Stoffe so dargelegt habe, daß sich die Arbeit des Praktikers daran schließen kann. Freilich habe ich es nicht für meine Aufgabe gehalten, eine unmittelbar erbauliche Bibelerklärung zu bieten oder dem Praktiker Winke zu geben. Ich habe diesem immer wieder geäußerten Vorschlage als einer Versuchung widerstanden. Denn ich bin der Überzeugung, daß eine Verbindung dieser beiden, im Prinzip verschiedenen Aufgaben, der geschichtlichen Erklärung und der praktischen Ausnutzung, beide Ziele verfehlen müßte. Denn wie der Geschichtsschreiber, der etwa die Geschichte Deutschlands behandelt, wenn er auch noch so sehr für die Gegenwart interessiert ist, in seiner Geschichtsdarstellung nicht in ein politisches Programm ausmünden oder einer politischen Partei dienen soll, wenn er nicht ein parteiischer Geschichtsschreiber oder ein unpraktischer Politiker sein will, so darf auch der Bibelforscher bei seiner zunächst rein geschichtlichen Arbeit nicht zugleich nach der Gegenwart schielen wollen. Allein der Mund der Vergangenheit soll er sein; nur danach soll er streben, die großen Gedanken, die in der Bibel niedergelegt sind, tief und klar zu erfassen. Nur in dieser strengen Selbstbeschränkung ist seine Forschung Wissenschaft. Und nur dann kann und wird sie der Gegenwart dienen. Denn das Leben von Gott, dessen Urkunde die Bibel ist, wird auch unter uns neues Leben zeugen.

Gießen, im Mai 1911.

Hermann Gunkel.

Die überſetzten und erklärten Stücke nach ihrer Folge im bibliſchen Buche.

	Seite
1, 1—2, 3	99—117
2, 4a	99. 101
2, 4b—3, 24	53—68
4, 1—16	68—73
17—24	73—75
25. 26	75. 76
5, 1—28. 30—32	117—120
29	75. 76
6, 1—4	76—78
5—8	78—80
9—22	120. 121. 124. 125
7, 1—5	78—80
6	121. 125
7	79. 81. 121
8. 9	121
10	79
11	121. 125
12	79. 81
13—16a	121
16b	79. 81
17a	121
17b	79. 81
18—21	121. 122. 126
22. 23	79. 81
24	122
8, 1. 2a	122. 126
2b. 3a	79. 81
3b—5	122. 126
6—12	79. 81
13a	122. 126
13b	79 81
14—19	122. 123. 126
20—22	81. 82
9, 1—17. 28	123. 124. 126—128
18—27	87—91
10, 1a	128
1b	91
2—7	128. 129
8—19	91—94
20	128
21	91. 94. 95
22. 23	128. 129
24—30	91. 95
31. 32	128
11, 1—9	95—99
10—26	129. 130
27	130
28—30	133. 134
31. 32	130. 131
12, 1—4a	134. 135
4b. 5	180. 181
6—8	134—136
9—13, 4	136—139
13, 5	139
6	181
7—11a	139—141
13, 11b. 12	181
13—18	140. 141
14	189—194
15	141—144
16, 1a	181
1b. 2	144. 145
3	181
4—14	145—148
15. 16	181
17	181—186
18	148—154
19, 1—28	154—159
29	181
30—38	159. 160
20	160—164
21, 1a	164. 165
1b	183. 186
2a	164. 165
2b—5	183. 186
6—21	164—167
22—34	167. 168
22	168—172
23	186—188
24	172—179
25, 1—6	179. 180
7—11a	188. 189
11b	179
12—17	189
18	145. 147
19. 20	242. 244
21—26a	196. 197
26b	242
27. 28	196. 197
29—34	197. 198
26, 1—33	198—202
34. 35	242. 244
27	202—208
28, 1—9	242. 244
10	204. 205
11—22	208—211
29, 1—14	212. 213
15—23	213. 214
24	243. 244
25—28a	213. 214
28b. 29	243. 244
30	214
31—35	214. 215
30, 1—3	215
4a	243. 244
4b—9a	215
9b	243. 244
10—21	215—218
22a	243
22b—24	216—218
25—43	218—220
31, 1—18a	220. 221. 223
18b	243. 244
31, 19—54	221—226
32, 1	223
2. 3	226. 227
4—22	228. 229
23—33	229—232
33, 1—16	232. 233
17—20	234
34	234—238
35, 1—5	238—240
6a	242. 244
6b—8	239. 240
9. 10	243. 244
11—13	242—244
14	239
15	243
16—20	240. 241
21. 22a	241
22b—26	243. 244
27—29	243—245
36	245. 246
37, 1	246
2	293. 295
3—36	249—253
38	254—258
39, 1—20a	258—261
20b—23. 40	261—264
41, 1—45	264—269
46a	293. 295
46b—57	266—269
42	269—273
43	273—277
44	277—280
45	280—284
46, 1—5	282. 284
6—27	293. 295
28—34	282—284
47, 1—5a	283. 284
5b	293
6a	293
6b	283. 284
7—11	293—295
12	283
13—26	285—287
27	283. 294
28	294
29—31	287. 289
48, 1. 2	287. 289
3—6	294. 295
7—22	287—290
49, 1a	294. 295
1b—28a	290
28b—32	294. 295
33	288. 294
50, 1	288
2—11	290—292
12. 13	294. 295
14—26	291—293

Übersicht.

	Seite
Einleitung	1–51
A. Die Entstehung der fünf Bücher Mosis	1–14
B. Die Sagen des ersten Buches Mosis	14–51
I. Das erste Buch Mosis ist eine Sammlung von Sagen	14–17
II. Arten der Sagen des ersten Buches Mosis	17–23
III. Kunstform der Sagen des ersten Buches Mosis	23–34
IV. Geschichte der Überlieferung der Sagen in mündlicher Tradition	34–42
V. Jahvist, Elohist, Jehovist, die älteren Sammlungen	42–47
VI. Priesterkodex und die Endredaktionen	47–51
Literatur. Erklärung der Schriftarten im Text der Übersetzung	51
Urgeschichte	52–131
Die Urgeschichte bei J (Überblick S. 52. 53)	52–99
1. Die Paradieses-Geschichte	53–68
Quellenkritik von Kap. 4	68
2. Kain und Abel	69–73
3. Kains Stammbaum	73–75
4. Seths Stammbaum	75. 76
5. Die Engel-Ehen	76–78
6. Sintflutsage bei J	78–87
7. Noahs Fluch und Segen	87–91
8. Völkertafel bei J	91–95
9. Turmbau zu Babel	95–99
Die Urgeschichte bei P	99–131
10. Schöpfungsgeschichte bei P	99–117
11. Sethitenstammbaum bei P	117–120
12. Sintflutsage bei P (und J)	120–128
13. Völkertafel bei P	128. 129
14. Stammbaum Sems bei P	129. 130
15. Stammbaum Tarahs bei P und J	130. 131
Die Vätersage	131–295
Abraham-Geschichten	132–194
Die Abraham-Sagen von J und E	132–180
Komposition der Abraham-Geschichten von J und E	132. 133
16. Aus Abrahams Stammbaum	133. 134
17. Abrahams Berufung und Zug nach Kanaan	134–136
18. Abraham in Ägypten	136–139
19. Trennung Abrahams und Lots	139–141
20. Gottes Schwur an Abraham	141–144
21. Hagars Flucht	144–148
22. Die drei Männer bei Abraham in Hebron zu Gaste	148–152
23. Übergang von der Abraham-Hebron-Sage zur Lot-Sodom-Geschichte	152–154
24. Sodoms Untergang. Lots Rettung	154–159
25. Lots Töchter	159. 160
26. Abraham in Gerar (Vergleich der Varianten S. 163. 164)	160–164
27. Isaaks Geburt und Ismaels Verstoßung (Vergleich der beiden Hagar-Sagen S. 166. 167)	164–167
28. Abrahams Bund mit Abimelech	167. 168
29. Opferung Isaaks	168–171
30. Stammbaum Nahors	171. 172
31. Rebekkas Brautwerbung	172–179
32. Söhne Keturas	179. 180
Die Abraham-Geschichte bei P (Übersicht S. 180)	180–194
33. Abrahams Wanderung nach Kanaan, Trennung von Lot und Ismaels Geburt	180. 181
34. Bundesschließung Gottes mit Abraham, Ismaels Beschneidung und Isaaks Geburt und Beschneidung	181–186
35. Saras Begräbnis in der Höhle Machpela	186–188

Seite

36. Abrahams Tod und Begräbnis 188. 189
37. Ismaels Stammtafel 189
38. Abrahams Sieg über die vier Könige 189–194
Jakob-Geschichten 194–246
Die Jakob-Geschichten von J und E 194–241
Komposition der Jakob-Geschichten von J und E 194–196
39. Jakobs und Esaus Geburt und Aufwachsen 196. 197
40. Jakob kauft von Esau die Erstgeburt 197. 198
41. Isaak und die Leute von Gerar (Allgemeines über die Erzählung vom Vertrage zu Beerseba S. 201. 202) 198–201
42. Jakob betrügt Isaak um den Segen 202–208
43. Die Bethel-Sage 208–211
Die Jakob-Laban-Sage, Überblick 211. 212
44. Jakobs Ankunft bei Laban 212. 213
45. Jakobs Hochzeit mit Lea und Rahel; Laban betrügt Jakob . 213. 214
46. Jakobs Kinder 214–218
47. Jakob dient bei Laban um Herden 218–220
48. Jakob entflieht Laban; Vertrag zu Gilead-Mizpa 220–226
49. Sage von Mahanaim 226. 227
Der zweite Teil der Jakob-Esau-Geschichte, Überblick 227
50. Jakobs Vorbereitungen, Esau zu empfangen 228. 229
51. Jakobs Ringkampf mit der Gottheit 229–232
52. Jakobs Zusammentreffen mit Esau 232. 233
53. Jakob zu Sukkoth und Sichem 234
54. Dina-Sage 234–238
55. Bethel-Sage, zweiter Teil 238–240
56. Benjamins Geburt; Rahels Tod 240. 241
57. Rubens Schandtat 241
58. Esaus Stammbaum 242
Nachrichten über Isaak, Jakob und Esau bei P 242–246
59. Erzählung von Isaak (Jakob) bei P 242–245
60. Stammbaum Esaus 245. 246
Joseph-Geschichten 246–295
Die Joseph-Geschichten bei J und E (Überblick S. 246–249) . 246–293
61. Joseph kommt nach Ägypten 249–253
62. Tamars Notehe 254–258
63. Die ehebrecherische Ägypterin 258–261
64. Josephs Traumdeutung im Gefängnis 261–264
65. Pharaos Träume und Josephs Erhebung 264–269
Begegnung der Brüder mit Joseph, Überblick 269
66. Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten . . 269–273
67. Die zweite Begegnung der Brüder mit Joseph 273–280
68. Die Entdeckung 280–282
69. Jakob reist nach Ägypten und bleibt in Gosen 282–285
70. Joseph macht Ägypten Pharao zinsbar 285–287
71. Jakobs letzter Wille 287–290
72. Segen Jakobs, vgl. im Gesamtwerke Teil I, 2 290
73. Jakobs Begräbnis; Schluß der Joseph-Erzählung 290–293
Erzählung von Jakob (Joseph) bei P 293–295
74. Erzählung von Jakob (Joseph) bei P 293–295

Sach- und Namenverzeichnis ausgearbeitet von Pfr. **W. Nil**, in Trub, Kanton Bern 295–310

Einleitung.

A. Die Entstehung der fünf Bücher Mosis.

1. Das große Schriftwerk des Alten Testaments, das die älteste Geschichte der Menschheit und Israels, von der Entstehung der Welt bis zum Tode Mosis umfaßt, und das wir nach der Lutherbibel „Die fünf Bücher Mosis" zu nennen gewohnt sind, nimmt in dem gesamten Schrifttum unseres Kulturkreises eine ganz besondere, ja, einzigartige Stellung ein. Dem Judentum ist es bis auf diesen Tag die Grundlage seiner Existenz; die christliche Gemeinde sieht darin, wenn auch nicht die höchste, abschließende, so doch eine überaus wichtige, vorbereitende Offenbarung Gottes. Aber wenn wir auch von diesen religiösen Urteilen absehen und das Werk nur vom kulturgeschichtlichen Standpunkt betrachten, so muß jeder Unbefangene anerkennen, daß wir darin eines der Fundamente der modernen geistigen Kultur besitzen. Die moderne Welt würde nicht sein oder sie würde in wesentlichen Zügen anders sein, wenn das Volk, das dies Buch hervorgebracht hat, nicht gewesen wäre. So wird die Frage, wie dies Buch entstanden ist, auch die Aufmerksamkeit der Nicht-Theologen beanspruchen können. Nun sind wir freilich nicht entfernt imstande, an dieser Stelle alle die Erwägungen und Beobachtungen, die hier einschlagen, zusammenzustellen und die mancherlei Vermutungen, die im Laufe der zweihundertjährigen Geschichte der Kritik geäußert worden sind, zu schildern; vielmehr kann es sich hier nur darum handeln, die gegenwärtig errungene Stellung, die von der weitaus überwiegenden Mehrzahl der wissenschaftlichen Forscher vertreten wird, kurz zu skizzieren und einige ihrer Gründe anzugeben. Wer Weiteres erfahren will, der sei vor Allem auf das „standard-work" unserer Wissenschaft, auf Wellhausens „Prolegomena zur Geschichte Israels", jetzt in 6. Aufl. 1905, verwiesen. Das gelehrte Material findet man bei Holzinger, Einleitung in den Hexateuch 1893 und bei Carpenter, Composition of the Hexateuch 1902.

2. **Der Pentateuch stammt nicht von Moses.** Zunächst einige kurze Bemerkungen darüber, wie es überhaupt zu dieser Erforschung der Entstehungsgeschichte der fünf Bücher Mosis gekommen ist. Die Überlieferung, daß diese Bücher von Moses herrühren, ist gegenwärtig mehr als zwei Jahrtausende alt. Im Zeitalter Jesu war sie schon seit einigen Jahrhunderten allgemein anerkannt. Das Werk selber aber behauptet nicht gerade, von Moses herzurühren; nur von einzelnen Teilen, besonders von gewissen gesetzlichen Stücken (II. Mose 17, 14; 24, 4; 34, 27; IV. 33, 2; V. 31, 9. 22. 24), wird es ausdrücklich gesagt. Vereinzelter Widerspruch gegen diese Überlieferung ist schon in der ältesten Zeit der christlichen Kirche erhoben worden; Feinde des Christentums oder Feinde des jüdischen Elements im Christentum, die sogenannten „Gnostiker", haben die Abfassung des Werkes durch Moses bestritten. Auch Kaiser Julian ist unter diesen Bestreitern: der Haß macht scharfsichtig. Im Mittelalter haben einzelne Rabbinen Bedenken gehegt, aber ohne zu wagen, sie laut zu äußern: „der Kluge schweigt." Diese Stimmen beginnen, seit der großen Mündigwerdung der westeuropäischen Völker, d. h. seit der Renaissance und Reformation, sich zu mehren. Aber bezeichnend ist es, daß es so gut wie keine deutschen und evangelischen Forscher sind, die sich damals an diese Kritik gewagt haben. Es sind fast alles katholische Gelehrte und Nichtdeutsche: Niederländer, Spanier, Franzosen, Engländer. Über

Deutschland liegt in jener Zeit das Elend des dreißigjährigen Krieges, das unser Volk wie auf so vielen andern Gebieten so auch auf diesem für Jahrhunderte zurückgeworfen hat. Und zugleich wird damals die Bibelkritik in der evangelischen Kirche niedergehalten durch die Wucht der Inspirationslehre. Wenn diese Lehre gilt, die Lehre, daß der Text der heiligen Schrift bis aufs kleinste nicht Menschenwerk sei, sondern das Werk einer höheren Hand, so ist jede Kritik an der heiligen Tradition Unglaube. Dann hat man nicht zu forschen, ob die heiligen Überlieferungen richtig sind oder nicht, sondern man hat sie eben zu glauben. So stammt auch der erste Versuch, die Entstehung der fünf Bücher wissenschaftlich zu erforschen und die verschiedenen Quellen, aus denen das Gesamtwerk zusammengesetzt ist, zu erkennen, von einem Nicht-Deutschen und nicht Nicht-Evangelischen, von dem Arzt Jean Astruc (1753). Dann aber hat sich der deutsche Rationalismus und nach ihm die historisch-kritische Wissenschaft der evangelischen Kirche der Bibelforschung bemächtigt. Im 19. Jahrhundert hat die evangelische deutsche Wissenschaft — der Bibelforscher darf es ohne Ruhmredigkeit und ohne die wichtigen Beiträge, die andere Völker und Konfessionen geliefert haben, zu verkennen, einfach als offenkundige Tatsache feststellen — in der Bibelkritik die Führung in der ganzen Welt gehabt. Wenn einmal ein umfassender Geist, für den die Schranken der Einzelwissenschaften nicht vorhanden sind, die Kulturgeschichte unseres Volkes im 19. Jahrhundert schreiben wird, so wird er als einen besonderen Ruhmestitel der deutschen Nation die Blüte der kritischen Bibelforschung nicht übergehen dürfen. Die deutsche Forschung hat diese Stellung gewonnen, weil sie zwei Dinge verbindet, die sonst auseinanderzufallen pflegen: 1. die strenge historische Kritik, die Unbefangenheit und Freiheit des Forschens, die keine Autorität kennt und vor keiner Schranke stehen bleibt, und 2. zugleich die Verehrung der Bibel und das innere Verständnis für die biblische Religion. Wo eine strenge Orthodoxie herrscht, sei es, in welcher Konfession es sei, ist eine Bibelkritik unmöglich. Aber ebenso sind der Bibelforschung die Schwingen gebrochen, wo sich die Aufklärung in innerer Gleichgültigkeit, ja, in Haß von der Religion abwendet. Darum ist es bezeichnend, daß die katholischen modernen Völker eine kritische Bibelforschung im allgemeinen nicht besitzen, oder daß diese, wenn sie dort dennoch unter evangelischem Einfluß entsteht, wie wir es erlebt haben, zum Stillschweigen verurteilt wird.

Gemeingut der evangelischen Wissenschaft Deutschlands ist in diesem Jahrhundert die Überzeugung: 1. daß der Pentateuch — wie die Griechen das Werk nennen, d. h. das Buch der fünf Rollen — nicht von Moses herrührt, und 2. daß er aus verschiedenen Quellen von sehr verschiedener Art und aus verschiedenen Zeiten zusammengesetzt ist.

Zunächst einige der Hauptgründe für die erste Behauptung. Es gibt einige Stellen, in denen vom „Lande jenseits des Jordans" gesprochen wird (V. Mose 1,1; 3,8); dies Land aber soll nach dem Zusammenhange das Ostjordanland sein. Nun ist Moses bekanntlich nach der Überlieferung im Osten des Jordans gestorben und hat den Westen nicht betreten. Würde er diese Stellen geschrieben haben, so hätte er das Land „jenseits" den Westen und nicht den Osten genannt. Demnach kann er unmöglich der Verfasser dieser Stellen sein. — Anderswo wird im Pentateuch von den Kanaanäern in einem Tone gesprochen, an dem man deutlich merkt, daß sie zur Zeit des Schriftstellers nicht mehr vorhanden waren: die Kanaanäer, so heißt es, waren damals noch im Lande (I. Mose 12, 6; 13, 7). Manchmal schaut der Verfasser auf den Einzug Israels in Kanaan, die Eroberung des Landes und die Ausrottung der Kanaanäer als auf ein geschehenes Ereignis zurück (II. Mose 15, 16; III. 18, 24 ff.; V. 2, 12). Ja, gelegentlich werden sogar die Könige Israels vorausgesetzt (I. Mose 36, 31). Hie und da wird der Erzählung hinzugefügt, daß irgendeine Folge der berichteten Begebenheit „bis auf diesen Tag", d. h. bis auf die Zeit des Erzählers, noch vorhanden ist (V. Mose 3, 14. 11); der Sarg des von Moses besiegten Königs Og von Basan ist, so hören wir, damals noch zu sehen; er war also in der Zeit des Berichterstatters ein merkwürdiges Stück Altertum. Hier unterscheidet sich also der Erzähler ganz deutlich von dem Zeitalter des Moses und setzt voraus, daß jenes

weit vor dem seinigen liegt. Oder er nennt ein altes Liederbuch zum Beweise für Ereignisse, die unter Moses geschehen sein sollen (IV. Mose 21, 14 f.). Wird doch sogar am Schluß des Ganzen der Tod des Moses erzählt (V. Mose 34); kein Prophet, so heißt es dann, stand in Israel auf wie Moses, und niemand kennt sein Grab bis auf diesen Tag.

Doch dies alles sind nur Einzelheiten. Betrachten wir die Dinge in größerem Stil, so können wir für die Gesetze nicht anders wie für die Erzählungen mit Sicherheit behaupten, daß sie gar nicht von Moses herrühren können. Die Gesetze können wir in zwei große Gruppen teilen, nämlich zunächst diejenigen, die unbefangen voraussetzen, daß Israel Ackerbau treibt und in Städten und Häusern wohnt. Nun wissen wir zuverlässig, daß Israel zu Mosis Zeit ein Volk von „Halbnomaden" gewesen ist, das in den Steppen an den Grenzen der Fruchtländer Kanaan und Ägypten mit seinen Schaf- und Ziegenherden umherzog und in Zelten lebte. Diejenigen Gesetze also, die von Städten und Häusern, vom Acker und Weinberg, vom Pflügen und Ernten, vom Hausdach und Stadttor handeln, alle diese können nicht aus der Nomadenzeit herrühren; sondern sie sind erst später entstanden, als Israel in Kanaan eingewandert war und dort die Kultur des Ackerbodens erlernt hatte. Nun gibt es freilich auch eine andere große Gesetzesschrift im Pentateuch, die in der Mitte des ganzen Werkes steht und danach die „mittelpentateuchische Gesetzgebung" genannt wird; und dieses Gesetzbuch will ausdrücklich aus der Wüstenzeit stammen; es sind diejenigen Gesetze, die besonders über die Stiftshütte handeln und nach denen man früher den sogenannten „Mosaismus" darzustellen pflegte. Aber diese Gesetze verlangen einen so ungemein kostspieligen, ja ungeheueren Apparat, so viel Gold und kostbare Stoffe aller Art, daß es ganz unmöglich erscheint, daß das verhältnismäßig unkultivierte und ärmliche Urisrael einen so gewaltigen Aufwand hätte tragen können; vielmehr stammen diese Gesetze aus einem Volke, in dem eine hochentwickelte Kultur herrscht, aber nicht aus dem Nomadenvolke des Moses. — Die Erzählungen ferner stimmen zum großen Teile sehr wenig zu dem Bilde des alten Giganten Moses, wie ihn die israelitische Überlieferung schildert und wie ihn Michel Angelo mit genialer Anschauungskraft verkörpert hat. Die Erzählungen, besonders des ersten Buches, sind manchmal so weltlich, wie z. B. die Geschichte, wie Jakob seinen Bruder Esau um das Erstgeburtsrecht betrogen hat — eine Geschichte, an deren Humor sich das alte Israel nicht genug hat ergötzen können —, oder sie sind so tränenreich, wie die rührenden Erzählungen von Isaaks Opferung oder von Joseph und seinen Brüdern, daß darin nichts oder doch nur recht wenig von dem Geiste des alten zornigen Gottesmannes hervortritt. Wer solche Erzählungen unbefangen liest und nicht wüßte, daß sie von Moses niedergeschrieben sein sollen, der würde sicherlich auf den Gedanken, daß sie von ihm herrühren könnten, gar nicht kommen.

3. **Der Pentateuch ist ein Sammelwerk.** Eine weitere Reihe von Beweisen zeigt uns, daß der Pentateuch nicht das Werk eines Mannes sein kann, sondern aus ursprünglich selbständigen Quellen zusammengesetzt ist. Es finden sich in den fünf Büchern ungezählte Wiederholungen und innere Widersprüche. Eine Menge von Erzählungen wird doppelt berichtet, so z. B. sogleich die Schöpfung: auf die bekannte Erzählung von Kapitel 1, wonach die Welt aus einem Urmeere entstanden, folgt in Kapitel 2 eine andere, wonach die Erde ursprünglich trocken gewesen ist. Zweimal wird erzählt, wie Gott seinen Bund mit Abraham schließt (I. Mose 15. 17), zweimal, wie Hagar Abrahams Haus um Ismaels willen verlassen muß (I. Mos. 16. 21); zweimal wird Isaak verheißen (17, 16; 18, 10 ff.) u. a. m. Die Beispiele ließen sich ins unendliche vermehren. Manchmal sind solche Doppelerzählungen, die sich eigentlich ausschließen, nebeneinander gestellt; manchmal sind sie auch, so gut es gehen mochte, ineinander verarbeitet. Das bekannteste und deutlichste Beispiel für den zweiten Fall ist die Sintfluterzählung (I. Mose 6—9). Jeder ästhetisch Gebildete, der diese Erzählung in ihrer gegenwärtigen Gestalt liest, wird sich über das eigentümlich Schleppende dieser Geschichte wundern: werden doch hier sehr viele Einzelheiten mindestens zweimal, ja, manche dreimal berichtet; so aber kann ein Schrift-

steller, wenn er auch nur über die allergeringste schriftstellerische Kunst verfügte, unmöglich geschrieben haben. Wer aber tiefer eindringt, der erkennt die Lösung der Schwierigkeit: sie besteht darin, daß zwei ganz verschiedene Flutberichte, die sich noch sehr wohl herausschälen lassen, hier von einer dritten Hand vereinigt worden sind. — Zu diesen „Dubletten" kommen die mancherlei inneren Widersprüche, auf die wir hier nur hinzuweisen brauchen, da ein Teil davon allgemein bekannt ist. Kain fürchtet sich vor der Blutrache, er nimmt ein Weib, er gründet eine Stadt: alles dies zu einer Zeit, als nach dem Zusammenhang der übrigen Erzählungen noch gar keine Menschen auf Erden leben (I. Mose 4). Benjamin ist ein zartes Kind, das sein Vater den größeren Brüdern nicht gern mit auf die Reise geben will, aus Furcht, ihm könne ein Unfall begegnen (I. Mose 42, 38); als er aber bald nachher mit seinem Vater in Ägypten einwandert, hat er bereits zehn Söhne (I. Mose 46, 21)! So ganz klein kann er also damals doch nicht mehr gewesen sein. Sara war eine so schöne Frau, daß sie die Begehrlichkeit des fremden Königs erregte (12, 15; 20, 2); nach der Zeitrechnung aber (17, 17) war sie damals 65 oder gar 90 Jahre alt! In vergangenen Zeiten hat man es als ein Werk des Glaubens angesehen, mit allerlei mehr oder weniger schlechten Ausreden solche Widersprüche auszugleichen. Eine geschichtslose Aufklärung hat diese offenkundigen Unmöglichkeiten zum Anlaß genommen, die Bibel und die Religion überhaupt zu verhöhnen. Eine unbefangene historische Wissenschaft ist von beidem gleich weit entfernt. Ihr lichten sich die Schwierigkeiten mit einem Male bei der Annahme, daß es sich hier um verschiedene Quellen handelt. In den ursprünglichen Berichten bestanden diese Schwierigkeiten durchaus nicht; sie sind erst hineingekommen, als eine spätere Redaktion das Verschiedenartige zusammengestellt hat. — Dasselbe Schauspiel aber wie die Erzählungen bieten die Gesetze. Auch diese enthalten keineswegs, wie vielleicht der Uneingeweihte glauben möchte, ein festgeschlossenes System, sondern sie zeigen ein buntes Bild, das gar manche Widersprüche in sich birgt, und dies gerade in den wichtigsten Dingen. Was sagt der Pentateuch z. B. über die Frage, an welcher Stätte das Opfer erlaubt ist? Nach dem sogenannten „Bundesbuch" (II. Mose 20—23) sind es viele Stätten, an denen nach Gottes Willen geopfert werden soll (II. Mose 20, 24); im „Deuteronomium" (V. Mose) wird nachdrücklich verlangt, daß vom Tempelbau Salomos an nur eine einzige Stätte, der Ziontempel, das Heiligtum Israels sein soll (V. Mose 12); in der „mittelpentateuchischen Gesetzgebung" aber wird vorausgesetzt, daß von der Religionsgründung durch Moses an stets nur eine Stätte, nämlich die sogenannte „Stiftshütte", gegolten habe. Damit vergleiche man die verschiedenen Meinungen über das Priestertum: nach dem Deuteronomium sind die Leviten, d. h. die Angehörigen des Stammes Levi, die Priester; nach der mittelpentateuchischen Gesetzgebung aber sind die Leviten nur die Handlanger im Gottesdienst, während den eigentlichen Priesterdienst nur die Söhne Aarons tun dürfen. Und zu diesen großen Unterschieden in der Gesetzgebung kommt eine Menge von geringeren. — Von dem ganzen Stoff, der hier in Betracht kommt, kann an dieser Stelle nur ein ganz kleiner Teil gegeben werden. Es ist eine Fülle von Beobachtungen sprachlicher, kulturgeschichtlicher, religionsgeschichtlicher, ästhetischer, logischer Art, die alle in dem Ergebnis zusammentreffen, daß der Pentateuch aus verschiedenen und zwar aus nicht ganz wenigen Quellen zusammengesetzt sein muß.

4. **Die Quellen des Pentateuch.** Aufgabe der Wissenschaft ist es nun, die einzelnen Quellen möglichst genau zu bestimmen und die Zeit, in der sie geschrieben sind und deren Geist sie tragen, festzusetzen. Dies Problem ist außerordentlich verwickelt, gerade weil es sich dabei um so viele und verschiedenartige Beobachtungen handelt, die schließlich alle in einem großen System harmonisch zusammenstehen sollen; und ferner, weil wir für alle diese Annahmen keine ausdrücklichen Bezeugungen haben. Es handelt sich also hier um einen großen Bau historischer Hypothesen. Unsere Wissenschaft darf sich rühmen, daß sie nach mannigfachem Hin- und Hersuchen diese Aufgabe gelöst hat. Lange Zeit hat man gestritten, wie man sich die Quellen des Pentateuch und die Art ihrer Zusammenarbeitung zu denken habe, ob es umfangreichere „Urkunden" gewesen seien („Urkundenhypothese") oder

eine Fülle kleiner „Fragmente" („Fragmentenhypothese"), oder ob vielleicht eine „Grundschrift" durch spätere Hände „ergänzt" worden sei („Ergänzungshypothese"). Zur Herrschaft ist neuerdings gekommen die „neuere Urkundenhypothese". Und wenn auch vieles Einzelne — was wir keineswegs verhehlen wollen — auch jetzt noch unsicher ist und vielleicht immer bleiben wird, so sind wir gegenwärtig doch imstande, die Quellen in vielen Fällen bis auf den Satz, manchmal bis auf das Wort zu bestimmen; wir können die Zeit angeben, in der sie entstanden sein müssen, und uns die Art ihrer Zusammenarbeitung deutlich machen. Diese Pentateuchkritik aber ist die Grundlage unserer ganzen modernen Anschauung vom Alten Testament geworden; denn im Laufe der Arbeit hat man erkannt, daß diejenige Quelle, aus der man bisher die Kenntnis der mosaischen Gesetzgebung geschöpft und die man für die älteste gehalten hatte, in Wirklichkeit die jüngste ist; und damit hat sich unsre Gesamtanschauung vom alten Israel in den bedeutsamsten Zügen verschoben. Doch wir wollen nicht vorgreifen.

Den Faden aus dem Labyrinth des Pentateuch hat uns Jean Astruc schon vor mehr als 150 Jahren in die Hand gegeben; er ging von der Beobachtung aus, daß eine Reihe von Stücken „Elohim" (Gott), eine andre Reihe „Jehovah" sagt, — so sprach man früher fälschlich den Namen des Gottes Israels aus, dessen alte Aussprache — wie wir heute wissen — „Jahve" gewesen ist. Diese Beobachtung vom Wechsel der Gottesnamen ist nun freilich eine sehr äußerliche, aber trotzdem von großer Wichtigkeit, ja, von entscheidender Bedeutung: denn es ist ganz deutlich, daß diese Verschiedenheit des Sprachgebrauches auf verschiedenen Quellen beruhen muß; und auf den ersten Blick zeigt sich, daß ein großer Teil des Pentateuch auf Grund dieser Beobachtung aufgeteilt werden kann. Dieser Wechsel von „Jahve" und „Elohim" ist heute noch Grundlage aller weiteren Aufstellungen und auch durch den Widerspruch eines modernen Gelehrten nicht erschüttert worden. — Einige Zeit später hat zuerst Ilgen (1798) gesehen, daß es zwei verschiedene Quellen gibt, die in der Genesis „Elohim" sagen, eine Entdeckung, die aber erst viel später durch Hupfeld (1853) zu Ehren gekommen ist, so daß wir gegenwärtig in den Erzählungen drei Quellen unterscheiden:

a. den „Jahvisten", der Gott „Jahve" nennt;

b. den „Elohisten", der „Elohim" sagt;

c. den sogenannten „Priesterkodex", der gleichsfalls vor der Mosesgeschichte „Elohim" sagt; es ist dieselbe Quelle, zu der die mittelpentateuchische Gesetzgebung gehört. Die wichtigsten gesetzlichen Quellen, die wir unterscheiden, sind schon genannt; es sind:

a. das „Bundesbuch" (II. Mose 20–23);

b. das „Deuteronomium" (V. Mose), dessen Grundstock V. Mose 12–26 ist. Das bedeutsamste Stück des Buches ist die Forderung, daß nur an einem Heiligtum geopfert werden darf.

c. Die dritte große gesetzliche Schrift ist die des Priesterkodex, deren Inhalt — um es mit einem Worte zu sagen — die Gesetze der Stiftshütte sind.

Diese Unterscheidung der gesetzlichen Stücke war verhältsmäßig einfach, da sie als selbständige Schriften an verschiedenen Stellen des Pentateuch stehen.

Die schwierigste Frage war nun die, wie die einzelnen Quellen erzählender und gesetzlicher Art der Zeit nach anzuordnen seien. Der feste Punkt war dabei das Deuteronomium; ist es doch schon von Hobbes (1651) ausgesprochen worden und gegenwärtig seit lange anerkannt, daß dies Gesetzbuch dasselbe ist, von dessen Auffindung und Einführung durch König Josia im Königsbuch erzählt wird (II. Könige 22. 23). Das eigentliche Problem war, wie der Priesterkodex anzusetzen sei, in die älteste Epoche Israels oder vielmehr in die jüngste. Die letzte Generation, neben andern vertreten durch den Holländer Kuenen und durch den genialen Pfadfinder Wellhausen, hat die — man darf es mit Sicherheit sagen — endgültige Antwort gefunden, daß das große religiöse System, das der Priesterkodex enthält, nicht an den Anfang, sondern an das Ende der Geschichte Israels gehört; ebendamit ist die wahre Geschichte Israels erst wieder entdeckt worden.

Doch wir brechen hier ab und geben nun einen positiven Aufriß der Geschichte der Entstehung des Pentateuch.

5. **Geschichte der Erzählungen des Pentateuch.** Der Pentateuch zerfällt, so haben wir bereits mehrfach gesehen, seinem Stoff nach wesentlich in zwei verschiedene Gruppen: 1. die Erzählungen und 2. die Gesetze. Beide Stoffarten gehen ihrem letzten Ursprung nach in vorgeschichtliche Zeit zurück, und beide stammen ursprünglich aus mündlicher Überlieferung.

Zunächst die Erzählungen. Israel war von jeher ein poetisch begabtes Volk, das sich an Liedern und Erzählungen ergötzt hat. Gern erzählte es sich von den Dingen der alten Zeit, von der Schöpfung und den Urvätern der Menschheit, von den Vorfahren des eigenen Volkes und denen seiner Nachbarn, von Moses, dem Auszug und von den Helden, die Israel in seinen Kriegen geführt hatten. Sehr viele, vielleicht die meisten dieser Erzählungen, sind ausländischen Ursprungs. Es ist ja im Grunde selbstverständlich, daß Israel diese Schätze mehr oder weniger mit dem Ausland teilte und auch daher entnommen hatte; ist doch kein anderes geistiges Gut so international wie die Erzählungsliteratur. Und wie gegenwärtig kein Erzeugnis der französischen oder der englischen Kultur so stark auf die weitesten Kreise unseres Volkes wirkt wie die französischen oder die englischen Romane, so ist es zu allen Zeiten gewesen. Daß aber Israel auch hierin zunächst aus der Fremde viel mehr übernommen als ihr etwa gegeben hat, auch dies können wir ohne weiteres annehmen; dies Volk ist ja keineswegs, wie man früher geglaubt hat, ein uraltes Volk, sondern vielmehr eines der jüngsten im Kreise der übrigen: die babylonische oder die ägyptische Kultur ist Jahrtausende eher auf dem Plan als Israel. Und auch die Meinung, als ob sich Israel von jeher streng gegenüber den Nachbarn abgeschlossen hätte, hat sich uns inzwischen als irrig erwiesen; seine Religion hatte in jener älteren Zeit noch nicht die Sicherheit oder gar die Starrheit, in der sie uns später in den Propheten oder im Gesetze entgegentritt. Nun war der damalige Orient vorwiegend von der babylonischen Kultur beherrscht; so ist es nicht verwunderlich, daß es gerade die babylonischen Erzählungen sind, die zum Teil nahe Verwandtschaft mit den hebräischen zeigen: sicher ist namentlich das eine, daß die hebräische Sintflutgeschichte aus Babylonien übernommen ist. – Diese Erzählungen haben nun in Israel eine lange Geschichte gehabt, zunächst in mündlicher Überlieferung. Alle antike Literatur hat ursprünglich nicht in geschriebener, sondern in mündlicher Form bestanden. Jene Antike hat eine Kraft des Gedächtnisses, für die wir das Verständnis verloren haben. So sind die alten Erzählungen weiter überliefert worden, nur von Mund zu Mund und doch in großer, ja, oft in unglaublicher Treue. Allmählich aber sind sie doch umgestaltet und langsam israelitisiert worden. Gegenwärtig liegen sie uns vor, zum großen Teil in wunderbar vollendeter künstlerischer Form. So einfach die Mittel sind, mit denen in ihnen die ästhetischen Effekte erzielt werden, so bewunderungswürdig ist das Ergebnis. Eine Erzählung etwa wie die Paradiesesgeschichte, voll von tiefsten Gedanken, ausgeführt mit entzückender psychologischer Feinheit, eine solche Erzählung ist in ihrer Art unübertrefflich. Man möchte den Ästhetikern raten, an diesen Gebilden von einziger Kunst nicht, wie bisher so oft geschehen ist, vorüberzugehen; erscheint uns doch diese Kunst nicht deshalb geringer, weil sie eine unbewußte ist. Wenn aber diese Erzählungen so hohen künstlerischen Wert haben, so werden wir kaum annehmen dürfen, daß es sich bei ihnen um schlichte Volksüberlieferungen handelt; vielmehr müssen diese Stoffe durch die Hand von Künstlern gegangen sein. Wir dürfen uns vorstellen, daß es im alten Israel einen Stand von Erzählern gegeben hat, denen wir diese Geschichten in der vorliegenden Form verdanken. Versenkt man sich in die Schönheit dieser alten Erzählungen und vergleicht man etwa damit so manche minderwertige Erzeugnisse, an denen unser Volk doch sein Gefallen findet, so kann man nur mit Neid an die ästhetische Kultur jenes alten Israel denken. – Und ebenso hoch wie in ästhetischer stehen diese alten Überlieferungen in religiöser und sittlicher Hinsicht. Zwar enthalten sie mancherlei, was die Weiterentwicklung der Religion und Sittlichkeit später überwunden hat; jene alte Zeit duldete noch mancherlei Heidnisches, und

ihre Sittlichkeit ist uns nicht ohne weiteres vorbildlich. Damals offenbarte sich die Gottheit noch in dem ewig jungen Baum und an der fließenden Quelle; an diesen Naturmalen haben, so erzählten die Sagen, die Väter ihren Gott gefunden und verehrt, nicht anders als die Völker ringsumher. Und auch die Sittlichkeit dieser Erzählungen läßt zuweilen zu wünschen übrig. Wir erinnern hier nur an die sehr bedenkliche Rolle, die Lug und Trug in diesen Geschichten spielen: es ist kein Patriarch, der nicht gelegentlich gelogen hätte, und das alte Israel denkt darüber sehr milde. Wollen wir aber gerecht und besonnen urteilen, so dürfen wir jene Erzählungen nicht mit unserer Religion und Sittlichkeit vergleichen, sondern mit derjenigen der Antike. Ein solcher Vergleich aber wird zum Hymnus auf das alte Israel. Von den babylonischen Erzählungen unterscheiden sich die israelitischen an religiöser Würde wie Tag und Nacht. Sicherlich kann nur ein parteiischer Sinn leugnen, daß es zwischen gewissen babylonischen und israelitischen Ursagen einen geschichtlichen Zusammenhang gibt; aber eine ebenso starke Voreingenommenheit wäre es, wenn man die tiefe Kluft übersehen würde, die zwischen dem Geiste beider Überlieferungen befestigt ist. Man muß einmal die babylonische Schöpfungs- oder Sintflutgeschichte gelesen haben mit ihrer grellen Mythologie und ihrer barbarischen Roheit, um den Unterschied des Babylonischen von dem Israelitischen zu empfinden. Diese Erzählungen zeigen also, daß Israel schon in sehr alter Zeit eine bewunderungswürdige religiöse und sittliche Höhe erreicht hat, die es von allen Völkern des damaligen Morgenlandes unterscheidet. Die Weltgeschichte hat darüber ihr Urteil schon seit Jahrtausenden gesprochen: die babylonischen, ägyptischen, phönizischen Ursagen sind längst vergessen, die israelitischen aber sind noch jetzt jedem Kinde vertraut. Auch diese besonderen Vorzüge der Erzählungen des Pentateuch werden wir erst dann recht verstehen, wenn wir annehmen, daß hier nicht einfach das alte Volk zu uns spricht, sondern daß sich überragende Geister dieser Stoffe bemächtigt haben, um so zu ihrem Volke zu reden. — Freilich nehmen nicht alle Erzählungen Israels die gleiche Höhe ein; auch hier können wir eine Geschichte zeichnen; wir können aus den Erzählungen selber noch entnehmen, wie die heidnischen Vorstellungen immer mehr zurückgedrängt worden sind. Die älteste Zeit hatte z. B. berichtet, daß der Gott hier auf Erden höchstselbst erschienen sei, daß er mit den Menschen im Paradies gewandelt und dem Noah die Tür der Arche mit eigener Hand verschlossen habe; aber die spätere Zeit nahm an so naiven Erscheinungsformen der Gottheit Anstoß und erzählte lieber, daß der Gott im Himmel geblieben, aber sein „Bote" an seiner Stelle gehandelt habe; oder sie berichtete von der feineren Offenbarungsform des Traumes.

Diese Erzählungen sind ursprünglich, in mündlicher Überlieferung, einzeln erzählt worden, wie auch noch jetzt unter uns jede Geschichte mündlich für sich erzählt wird. Auch heute bekommt das Kind, wenn es Geschichten begehrt, eine auf einmal zu hören; ist es dann noch nicht gesättigt und will noch Weiteres vernehmen, so erzählt man ihm eine zweite, andere, die mit der vorhergehenden in keinem Zusammenhange steht. So sind auch die Erzählungen der Hebräer ursprünglich jede für sich, ohne Zusammenhang miteinander überliefert worden. Nun können wir auch in andern Literaturen verfolgen, wie dieser ursprünglichen Erzählungsart im Laufe der Zeit eine fortgeschrittenere gefolgt ist: eine reifere Kunst hat es gelernt, mehrere solcher Einzelerzählungen zu größeren Gebilden, zu sogenannten „Sagenkränzen", zusammenzufassen. Der größte Sagenkranz der Genesis ist die Geschichte von Joseph in Ägypten. — Schließlich ist dann von pietätvollen Händen alles, was damals von den alten Überlieferungen noch bestand, aufgeschrieben worden. Diese Niederschrift der Sagen ist in einem langen Prozeß erfolgt: nicht eine Hand, sondern viele, vielleicht sehr viele sind daran beteiligt. Wir unterscheiden zwei verschiedene Schulen: den Jahvisten und Elohisten. Es wird unter den gegenwärtigen Forschern darüber gestritten, ob diese Männer, denen wir unsere Erzählungen verdanken, Schriftstellerpersönlichkeiten im eigentlichen Sinne gewesen sind, die dem Stoff mit allem Bewußtsein den Stempel ihres geistigen Wesens aufprägen, oder ob sie für Sammler zu halten sind, deren erste Eigen-

schaft die Treue ist. Nach unserer Meinung haben wir bei der Beantwortung dieser Frage eine Mittelstellung einzunehmen. Denn einerseits haben wir — wie wir schon sahen — allen Grund, uns diese Männer, deren Schöpfungen die Überlieferungen anderer antiker Völker so sehr überragen, als hoch über ihrem Volke stehend zu denken, das sie durch diese Erzählungen zu ihren Idealen emporheben wollten, voller Andacht für ihren heiligen und gnädigen Gott, voller Begeisterung für ihr herrliches Volk. So werden sie die Geschichten, die sie vorfanden, nach ihrer Art umgeformt, manches Alte, woran sie Anstoß nahmen, weggelassen oder bearbeitet, anderes hinzugefügt, Widersprüche der verschiedenen Überlieferungen ausgeglichen haben u. a. m. Der Grundgedanke, der ihnen vorschwebte, war: darzustellen, wie Israel aus den Völkern erwählt, aus Ägypten erlöst, mit dem Jahve-Gesetz beschenkt und dann nach Kanaan geführt worden ist: dies Volk ist Jahves Eigentum, Stätte seines Gesetzes, durch ihn Kanaans Herr! Aber andrerseits haben sie mit dem überlieferten Stoffe durchaus nicht nach freiem Gutdünken geschaltet; dazu waren sie viel zu treu und durch ihren Glauben, daß diese Geschichten wirklich geschehen seien, im Innern an die Überlieferungen gebunden; sie haben z. B. mannigfach auch ganz oder halb Unverstandenes mit überliefert. Im einzelnen läßt sich meistens nicht angeben, was von ihnen stammt, oder was sie bereits vorgefunden haben. — Beide Schulen stehen sich sachlich sehr nahe, weswegen es uns an vielen Stellen nicht möglich ist, die beiden Quellen mit Sicherheit voneinander zu unterscheiden; sie müssen darum auch zeitlich nicht allzuweit auseinandergestanden haben. Im allgemeinen ist der Jahvist älter als der Elohist, wenn wir freilich darum auch nicht alles, was der erstere enthält, für altertümlicher als die Angaben des zweiten halten dürfen. Beim Jahvisten dürfen wir das Endstadium etwa ins 9. Jahrh. v. Chr., beim Elohisten etwas später ansetzen. — Beide Erzählerschulen unterscheiden sich vor allem im Sprachgebrauch. Davon ist das wichtigste Beispiel der schon angedeutete Unterschied im Gottesnamen: der Elohist befolgt die Theorie, daß sich die Gottheit unter dem Namen Jahve erst seit Moses offenbart habe, und hält es daher für richtiger, in den älteren Erzählungen „Gott" zu sagen, während der Jahvist von Anfang an den Gott „Jahve" nennt. Im Buche des Jahvisten ist der Völkergeschichte eine Urgeschichte vorausgestellt, worin der Monotheismus und Universalismus des herrlichen Buches hervortritt. Der Elohist scheint diese Urerzählungen, in einseitigem Interesse für Israel, verschmäht zu haben und beginnt darum erst mit Abraham. Wie weit sich diese Bücher erstreckt haben, ist noch umstritten; sicher ist nur, daß sie noch in das Buch Josua hineingereicht haben. Weiteres über die Erzählungen und die Sammlungen im folgenden Abschnitt.

6. **Ältere Geschichte der Gesetze des Pentateuch.** Aus ganz anderen Kreisen sind die Gesetze hervorgegangen. Auch diese entstammen ursprünglich der mündlichen Überlieferung und sind erst nachträglich aufgeschrieben worden. Ihrer Art nach unterscheiden wir die Gesetze rein weltlicher Art und die eigentlich religiösen Satzungen. Beide haben in alter Zeit an ganz verschiedenen Stätten im Volksleben ihren Sitz: die rein weltlichen Gesetze stammen aus der Praxis des Gerichtslebens, die religiösen aus der Überlieferung der Priester. — Zunächst die Rechtssprüche, hebräisch Mischpatim. In allen antiken Völkern besteht das Recht ursprünglich in mündlicher Überlieferung, in der Form der einzelnen Rechtssprüche. Solche Sprüche wissen die alten Leute auswendig und verstehen sie vor Gericht, wenn die Sache verhandelt wird, anzugeben und anzuwenden. Wenn z. B. ein Totschlag geschehen ist, dann erinnert der Rechtskundige an den Spruch: „Wer einen andern schlägt, daß er stirbt, wird mit dem Tode bestraft" (II. Mose 21, 12); oder bei Körperverletzung: „Geschieht ein Schaden, so soll der Täter lassen Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn" (II. Mose 21, 23f.). Später sind dann solche Sprüche gesammelt und in Büchern verzeichnet worden. So ist der Grundstock des sogenannten Bundesbuches entstanden (II. Mose 21. 22, 1—16), als ein Niederschlag mündlicher Rechtsüberlieferung. Nicht anders die ältesten Gesetzbücher der Germanen, die sogenannten leges barbarorum, oder das neugefundene babylonische Gesetzbuch des Hammurabi (Hammurapi), das seinem Inhalt wie seiner Form nach mit einem Teil

des biblischen „Bundesbuches“ nahe verwandt ist. Es ist interessant, beide Gesetzbücher miteinander zu vergleichen. Das babylonische ist um mehr als ein Jahrtausend älter als das hebräische; trotzdem zeigt es ganz unvergleichlich höher entwickelte Rechtszustände: ein deutliches Kennzeichen für das hohe Alter der babylonischen Kultur. Wenn nun anderseits babylonische und hebräische Rechte einander in manchem sehr ähnlich sind, so sind doch die Meinungen darüber, ob das aus einer Beeinflussung Israels durch Babylonien oder nur aus der Ähnlichkeit beider Rassen und Kulturen zu erklären ist, einstweilen noch geteilt. Es ist übrigens kein schlechtes Zeichen für die Sicherheit der Ergebnisse unserer Pentateuchkritik, daß dasjenige hebräische Gesetzbuch, das mit dem Hammurabikodex am meisten übereinstimmt, gerade das Bundesbuch ist, das wir schon längst aus andern Gründen für die älteste unter den hebräischen Gesetzessammlungen erklärt hatten.

Neben diesen ursprünglich ganz weltlichen Rechtssatzungen gibt es schon in ältester Zeit in Israel religiöses Gesetz, Tora, d. h. Priestersatzung. Das Priestertum hat von Anfang an in Israel eine sehr hohe Bedeutung besessen. Es war Sitte, in allerlei zweifelhaften Fällen den Priester um seinen Rat anzugehen; zunächst in allen Fragen, die den Gottesdienst betrafen, in denen der Priester ja Fachmann ist; den Priester fragt man, wenn man im einzelnen Fall nicht weiß, was man der Gottheit nahebringen darf oder nicht, d. h. was rein oder unrein ist, oder was der Gottheit gehört und also mit besonderer Vorsicht behandelt werden muß, d. h. was heilig oder profan ist. Aber auch in Rechtsfragen ist man zum Priester gegangen. Das israelitische Recht setzt vielfach die gutwillige Vereinbarung der beiden, die sich streiten, oder ihrer Geschlechter, die für sie eintreten, voraus; wenn sich aber die Menschen nicht einigen können, dann rufen sie die Autorität des Gottes an, der als Unparteiischer zwischen ihnen vermitteln soll. „Sündigt Mensch gegen Mensch, so vermittelt die Gottheit“ (I. Sam. 2, 25). So hat man besonders in Blutsachen die Gottheit zugezogen; nach altisraelitischem Recht verfällt der Mörder der Blutrache der Verwandten, der Totschläger aber darf sich lösen; wer aus Versehen einen andern totgeschlagen hat, flüchtet in das Asyl des Heiligtums, wo der Priester für ihn das Lösegeld ausmacht. Oder wenn die Sache für menschliches Denken zu schwierig erschien, hat man das Urteil durch das Gottesgericht, das Ordal, finden lassen. So gab es in Priesterkreisen seit alter Zeit eine heilige Tradition, die ebenso wie die weltliche Rechtsüberlieferung aus kurzen Sprüchen bestand und die der Priester den Laien, etwa, wenn sie das Heiligtum betraten, verkündete. Solche Tora leitete man von Moses ab: es hat in Israel keine Tora für legitim gegolten, die sich nicht von Moses hergeschrieben hätte; und kein Torabuch hat es in Israel gegeben, das nicht behauptet hätte, von Moses verfaßt zu sein; wie man es denn im Morgenlande, auch im alten Israel, liebt, eine bestimmte Literaturgattung von einer bestimmten Persönlichkeit abzuleiten: so hat man in späterer Zeit die Spruchliteratur dem Salomo zugeschrieben, die Psalmen dem David und noch später die geheimen Schriften dem Henoch. Nun wird diese Ableitung der Tora von Moses sicherlich einen historischen Anlaß haben: Moses, der Stifter der Religion und des Gottesdienstes, er, von dem die späteren Priester Israels ihren Stammbaum und ihre Überlieferung ableiten, wird auf die Bildung der Tora entscheidenden Einfluß besessen haben, wenn wir auch nicht imstande sind, ein einzelnes Wort zu nennen, für das wir mosaischen Ursprung sicher behaupten oder auch nur wahrscheinlich machen könnten. Wenn also die ganze Tora dem Moses zugeschrieben wird, so ist es, wie wenn etwa in tausend Jahren alle Gesetze des Deutschen Reiches, die schon sind und noch sein werden, auf Bismarcks Namen gehen würden, eine Behauptung, die sicherlich ungeschichtlich und doch nicht ohne einen Kern von Wahrheit ist. — Wir besitzen von der Priestertora der ältesten Epoche nur recht weniges, da sie durch die Entwicklung der späteren Zeit verdunkelt worden ist. Da sind die kultischen Stücke des Bundesbuches II. Mose 20, 22—26; 22, 17—23, 19 und vor allem der sogenannte „Kultusdekalog“ (II. Mose 34, 14 ff.), eine Zusammenstellung der gottesdienstlichen Hauptgebote. Ob der bekannte Dekalog (II. Mose 20, V. Mose 5), der im Unterschied zu jenem — mit Ausnahme des Sabbathgebotes — keine eigentlichen kultischen Satzungen enthält, schon aus dieser

Zeit stammt, oder ob er aus dem Geist des späteren, durch die Propheten beeinflußten Zeitalters hervorgegangen ist, wird sich schwerlich ausmachen lassen. Jedenfalls aber gehören diese „Zehn Gebote" zu dem Erhabensten, was Israel überhaupt hervorgebracht hat. Hier werden die Hauptsätze der geistigen, monotheistischen Religion in wenigen gewaltigen, unvergänglichen Worten ausgesprochen. Auch die andern Völker haben nicht „in Sünden und Schanden" gelebt; die Sittlichkeit ist auf der ganzen Erde unter allen Völkern der gleichen Kulturperiode in den Hauptzügen dieselbe; auch solchen Zusammenfassungen der Hauptgebote begegnen wir gelegentlich anderswo. Trotzdem bleiben die „Zehn Gebote" in ihrer wahrhaft lapidaren, klassischen Größe bestehen; diese Worte werden noch leben, wenn die Pyramiden Ägyptens gefallen sind! Über diese älteren Gesetze Israels vgl. Greßmann in Teil IIa dieses Werkes S. 223 ff.

Nun lag es in der Natur der Sache, daß die alten Erzählungen und Gesetze sich untereinander angezogen haben. Ein Schriftsteller, der die Sagen von Moses niederschrieb, stellte die Gesetze, die man von ihm ableitete, hinzu. So sind uns nach der Annahme neuerer Gelehrter im Buche des Jahvisten der „Kultusdekalog", in dem des Elohisten der Dekalog II. Mose 20 sowie das Bundesbuch überliefert. Wie man denn auch die Lieder, die man derselben Zeit zuschrieb, mitaufgenommen hat, so den „Segen Jakobs" (I. Mose 49), das „Lied der Mirjam" (II. Mose 15, 21) und das spätere und umfangreichere Passahgedicht II. Mose 15, 1–18, das Zitat aus dem „Buche der Kriege Jahves" IV. Mose 21, 14 f., den Brunnenzauber IV. Mose 21, 17 f., das Spottlied über Hesbons Fall IV. Mose 21, 27–30, die Bileamsprüche IV. Mose 23 f., das Lied und den Segen des Moses (V. Mose 32 f.)

Am Ende dieser älteren Epoche (um 650) ist dann die gesamte Überlieferung von der alten Zeit, wesentlich erzählenden und gesetzlichen Inhalts zu einem großen Werke zusammengefaßt worden. Wir nennen dies Werk, in dem der Jahvist und der Elohist vereinigt waren, nach Wellhausens Vorgang den „Jehovisten". Der Verfasser hat sich die größte Mühe gegeben, aus beiden Schriften eine gute Einheit herzustellen, indem er im allgemeinen die weitläufigere Quelle bevorzugt und nur ganz Weniges aus seinem Eigenen hinzugestellt hat. Vielleicht haben mehrere Werke dieser Art bestanden: wenigstens scheint dem späteren „Priesterkodex" ein anderes zugrunde zu liegen.

7. Die beiden großen Reformationen. Die weitere Geschichte der Erzählungen und der Gesetze wird durch zwei große geschichtliche Ereignisse bestimmt: zunächst durch das Aufkommen einer großen religiösen Reformbewegung. Etwa seit Anfang des achten Jahrhunderts setzt die „schriftstellerische Prophetie" ein. Diese Bewegung wird durch gewaltige prophetische Persönlichkeiten vertreten, die zugleich als Schriftsteller aufgetreten sind: daher der Name der „schriftstellerischen Prophetie", den wir ihr zu geben pflegen; es sind Männer wie Amos, Hosea, Jesaias, Micha, später Jeremias, Ezechiel. Diese großen Heroen haben die Religion Israels auf ihren höchsten Gipfel erhoben: sie haben den Monotheismus verkündigt und ihrem Gott Jahve, dem Gott Israels, alle Welt zu Füßen gelegt. Zugleich haben sie die engste Verbindung einer geläuterten Sittlichkeit mit der Religion proklamiert: nicht Opfer gefallen Jahve, nicht Zeremonien will er haben, sondern Frömmigkeit des Herzens und Reinheit der Hände! So haben sie alles Kultische geringgeachtet, alles Heidnische verabscheut. Die alten Heiligtümer Israels, die es vorzeiten von Kanaan übernommen hatte, die Bäume und Quellen und Steine und nun gar die goldenen und silbernen Bilder, haben sie mit grausamem Spott überschüttet. Auch durch die Überlieferungen Israels ist diese Bewegung wie ein Sturmwind gefahren und hat alles Heidnische heruntergefegt. Ursprünglich in entschiedener Kampfesstellung gegen ihr Volk, gegen die Könige wie gegen das religiöse Empfinden der Masse, sind sie schließlich schrittweise zum Siege gekommen und haben versucht, ihr Volk zu reformieren. Die beiden großen Reformationen sind die Gesetzgebung des Königs Josia und die des Esra.

Die zweite große Kette von Ereignissen ist politischer Art. Das sind die Kämpfe mit den Assyrern und später den Chaldäern. Wie eine ungeheuere Flutwelle braust die Macht des assyrischen Militärstaats im 8. und 7. Jahrhundert über Syrien

dahin. In diesen Kämpfen geht zunächst das den Assyrern am meisten ausgesetzte Nordreich, Israel, zugrunde (722); Juda bleibt als Vasallenstaat des assyrischen Reichs bestehen. Die Folge davon ist, daß alle Tradition, die wir aus der alten Zeit überhaupt besitzen, durch die Vermittlung Judas auf uns gekommen ist; von der Überlieferung des alten Volkes ist so viel erhalten geblieben, als in Juda gerettet worden ist; das „Judentum" ist der Erbe des alten „Israels". — In der Mitte des 7. Jahrhunderts flutet die assyrische Welle wieder zurück; damals ist es — ähnlich wie in Europa nach dem Sturze Napoleons I. — in der ganzen Welt zu Restaurationen gekommen, in Babylonien und Ägypten nicht anders als in Juda. Die Völker, die bis dahin unter der assyrischen Fremdherrschaft geseufzt hatten, besinnen sich jetzt wieder auf ihre Eigenart und stellen, soweit es möglich ist, die alten Zustände wieder her. Die Reformation, die damals in Juda geschehen ist, ist die Gesetzgebung des Königs Josia (621). An Stelle der ursprünglichen Mannigfaltigkeit Israels, das von jeher in viele Stämme und Landschaften zerfiel und das stets zum Partikularismus geneigt hatte, trat jetzt eine straffe Zentralisation. Wir wissen nicht genug, um sagen zu können, wie es zu diesen zentralisierenden Bestrebungen gekommen ist; war es das Schicksal des unglücklichen Nordreiches, das den Politikern Judas diese Lehre gab? Genug, von nun an wird die Hauptstadt des judäischen Landes, Jerusalem, die entscheidende Stadt und bleibt es bis in die Römerzeit. Jetzt ist nicht nur „Judentum" so viel wie „Israel", sondern „Jerusalem" und „Zion" sind Mittelpunkt und Inbegriff des Judentums.

Auf das Weltreich der Assyrer folgt um die Wende des sechsten Jahrhunderts das Reich der Chaldäer mit dem Sitz in dem uralten Babel. Als Juda es wagt, sich dieser neuen Macht entgegenzusetzen und ihr damit den Vormarsch nach Ägypten zu verlegen, geht es als Staat zugrunde (586). Aber mit dem Staat ist das Volkstum nicht untergegangen. Unter dem Schutz der persischen Behörde kommt es zu einer Restauration, zu einer Neugründung der Gemeinde durch Esra und Nehemia (444).

Zwei große Reformationen also sind geschehen, beide mehr oder weniger unter dem Einfluß prophetischen Geistes, beide unter eigentümlichen politischen Bedingungen, die Reformation des Josia (621) und die des Esra (444). Diese Geschichte spiegelt sich im Pentateuch wider. Wir haben unter den Gesetzen der fünf Bücher noch die beiden Werke, die damals „magna charta" der Reformationen gewesen sind: Das Gesetzbuch des Josia ist das Deuteronomium, das Gesetzbuch des Esra ist der Priesterkodex.

8. Zunächst **das Deuteronomium.** Es stammt aus jener Zeit, da die großen Wasser der assyrischen Fremdherrschaft verlaufen waren, und da man in der ganzen Welt das aufgenötigte Assyrische abschüttelte. Damals haben sich Propheten und Priester verbündet, um den assyrisch-babylonischen Gottesdienst, der bis dahin auch in Juda geherrscht hatte, zu stürzen und um den nationalen Jahvekult wiederherzustellen und zu reinigen. Sonach ist das Deuteronomium eine Niederschrift der alten Gesetze und zu gleicher Zeit ihre prophetische Reinigung: es eifert gegen die mancherlei heidnischen Symbole, die den Propheten so anstößig waren, gegen die Bäume und Steine und Gottesbilder. Auch im Positiven nimmt es die Stellung der Propheten ein: es zeigt ihren humanen Sinn, ihren Wunsch, die Geringen im Volke zu schützen, ihre Geringschätzung der Zeremonien; darum versucht es, die gottesdienstlichen Vorschriften für soziale Zwecke umzubiegen; man kann darin die — wenn auch abgeschwächte — Wirkung des Kampfes der Propheten gegen Opfer und Zeremonien sehen. Besonders spricht das Deuteronomium in den Einführungsreden des Eingangs in unvergänglichen Worten das hohe Ideal der Propheten aus: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften!" (V. Mose 6, 5). — Es ist damals zugleich die Zeit der Zentralisation; so stellt das Deuteronomium den Satz auf, daß Jerusalem das einzige legitime Heiligtum ist: der Jahve Zebaoth, der in Zion verehrt wird, ist allein der wahre Gott; alle andern Stätten in Kanaan sind heidnisch und müssen zerstört werden — Auf Grund dieser Tora ist damals der Tempel von Jerusalem von allem eingedrungenen Heidentum gereinigt, alle Symbole und Heilig-

tümer fremder Götter sind abgeschafft, und die Jahve-Heiligtümer außer Jerusalem, die sogenannten „Höhen", sind zerstört worden (II. Könige 22. 23). Die Landpriester, die auf den „Höhen" ihren Dienst hatten, sind nach Jerusalem geschafft worden, wo sie aber von den Tempelpriestern nicht zur Priesterschaft zugelassen worden sind (II. Könige 23, 9). In den folgenden Jahren ist das Gesetzbuch des Josia durch viele Zusätze erweitert und mit dem „Jehovisten" zu einem Werk zusammengearbeitet worden; in dieser Form bestand der Pentateuch in der Zeit des babylonischen Exils.

9. **Der Priesterkodex.** Es folgt nun der „Priesterkodex", das Dokument der Restauration nach dem Exil, die Urkunde des „Judentums", das auf Grund dieses Buches entstanden ist. Der Priesterkodex ist von allen anderen Quellen an Sprachgebrauch und Geist höchst eigentümlich verschieden. In dieser Verschiedenheit erkennen wir die Wirkung der großen Ereignisse, die inzwischen geschehen sind. Ungeheuere geschichtliche Stürme waren inzwischen über das Volk dahingegangen: mächtige religiöse Parteikämpfe, entfacht durch die Propheten, waren ausgefochten; eine Revolution der Geister war erfolgt. Das unermeßliche Unglück der Zerstörung des Staates und der Deportation lastete auf dem Gemüt des niedergetretenen Volkes. Alle weltlichen Autoritäten sind damals vernichtet, der Staat ist zerbrochen; nur das Priestertum stand noch aufrecht da; die religiösen Überlieferungen hielten die Reste des Volkes zusammen. Damals ist man daran gegangen, die Gemeinde aufs neue zu stiften. Solches Unternehmen erlaubte und begünstigte die persische Zentralbehörde, die sich, wie wir neuerdings durch Eduard Meyer (Entstehung des Judentums 1896) gelernt haben, um des Gehorsams der unterworfenen Völker sicher zu sein, gern auf die Religionen und Kirchen gestützt hat. Einen neuen Staat zu stiften, war unmöglich: die persische Regierung hat nicht einmal auf die Dauer erlaubt, daß die Davididen die Statthalterschaft innehatten. So hat man eine Art Kirche oder geistliches Fürstentum gegründet. Bei dieser Stiftung hat man eine neue Schrift zugrunde gelegt, die den Geist der neuen Zeit aussprach: das ist der Priesterkodex, den Esra der Gemeinde als Gesetzbuch gebracht hat (444).

Der Priesterkodex umfaßt Erzählungen und Gesetze, ebenso wie das große erzählende gesetzliche Werk, das ihm vorangegangen ist, und das er, nachahmend oder verbessernd, voraussetzt. In beiden Teilen atmet er denselben Geist: es handelt sich um eine Neugründung der Tradition. Der Verfasser des Priesterkodex ist also ein wirklicher *Schriftsteller*, der die überkommenen Überlieferungen nach den Überzeugungen seines Kreises umwandelt, ja, sie aufs gewaltsamste verändert. Es redet aus ihm eine Zeit, die sich von den alten Traditionen mit vollem Bewußtsein entfernt hat. Die Grundlagen der Religion — so ist man überzeugt — müssen anders gelegt werden, als es die Väter getan haben. Man muß, um diesen Geist einer wahrhaft großartigen Pietätlosigkeit zu verstehen, bedenken, daß die Prophetie mit ihrem furchtbaren Kampfe gegen die Heiligtümer ihres Volkes vorangegangen ist, und ferner, daß der Eindruck der grausamen Katastrophe des Staates und des Volkstums hier nachwirkt: die Väter, so lehrte jene Menschen die Geschichte, müssen furchtbare Sünden getan haben, wenn ein solches namenloses Elend Gottes Strafe dafür gewesen ist. — Und *priesterlicher* Geist ist es, der hier spricht. Die Religion, die diese Schrift kennt, besteht in Gesetzen und Verordnungen; die Gesetze nehmen im Priesterkodex den breitesten Raum ein: daß man den Sabbath halte, die Beschneidung vollziehe, gewisse Dinge esse und andre nicht, besonders aber, daß man das Heilige auch heilig halte und es nicht verunehre, wie die Väter getan haben, das ist ihm der Inhalt der Religion; daran hängt Himmel und Erde. Das ist sicherlich ein großer Abfall von den hohen Idealen der Prophetie, die etwas Besseres gekannt hatte als die äußeren Werke des Gottesdienstes, aber begreiflich genug bei einem Geschlecht, das in drangsalsvoller Zeit daran ging, der Gemeinde ein Notdach zu bauen, und verständlich aus jener Epoche, da priesterlicher Geist das Judentum beherrschte. Nun ist für die Gesetzgebung des Priesterkodex bezeichnend, daß er das Idealbild der Theokratie, das er entwirft, in die *Wüstenzeit* zurückversetzt, wo es sich freilich seltsam genug ausnimmt. Die Zentralisation des

Kultus, die das Deuteronomium noch fordern muß, setzt er schon für die Zeit des Mose voraus. Für jene spätere Epoche kam schon seit lange kein Heiligtum mehr als allein der Tempel von Jerusalem in Betracht. Die „Stiftshütte" aber ist nichts anderes als der Ziontempel, in die Vorzeit und in die Wüste hineinversetzt. — Nun entwirft der Priesterkodex ein großes, ja gewaltiges System einzelner Satzungen: Israel soll ein heiliges Volk sein und das eben durch die Befolgung dieser Gesetze beweisen. Den ursprünglichen Sinn vieler von diesen Geboten hat man damals schon längst nicht mehr verstanden; aber mit um so größerem Eifer sind sie gefordert und gehalten worden. Was etwa der uralte Gebrauch der Beschneidung eigentlich bedeute, ist jenem Zeitalter gänzlich unbekannt; aber Todesstrafe trifft den, der sich nicht beschneiden läßt! Mit großem Ernste wird überall das Heilige mit einem Schutzwall umgeben, damit es in seiner Heiligkeit geachtet werde, auf daß sich der furchtbare Gotteszorn, den man erlebt hat, und den sich die Väter durch ihre Sünde zugezogen haben, nicht wiederhole. So wird auch räumlich das Allerheiligste durch das Heiligtum geschützt, das Heiligtum aber durch die Vorhöfe. So gibt es auch unter den heiligen Personen Abstufungen und Grade: Hoherpriester, Priester, Leviten und Volk. Der Hohepriester ist der Erbe des Oberpriesters von Jerusalem, vormals ein königlicher Beamter, jetzt, nach dem Untergang des Königtums, selbst mit einer fast königlichen Gewalt bekleidet. Die „Priester" sind die Nachkommen der Priester von Jerusalem, nach der Theorie aus Aarons Geschlecht. Die Leviten aber sind die vormaligen Landpriester, die durch die Maßnahmen des Josia ihrer Heiligtümer beraubt und durch die Verhältnisse zu Tempeldienern herabgedrückt waren. — Auch der Priesterkodex ist das Werk einer Schule: wir können einzelne Bestandteile unterscheiden, so besonders das in den Priesterkodex verarbeitete, dem Propheten Ezechiel verwandte sogenannte „Heiligkeitsgesetz" (III. Mose 17—26). Genaueres über die Erzählungen des Priesterkodex findet der Leser im folgenden Abschnitt, über seine Gesetze in Teil II c.

10. **Der Pentateuch.** Ursprünglich ist der Priesterkodex bestimmt gewesen, die übrige Tradition zu verdrängen. Dies aber ist nicht gelungen. Die alten Überlieferungen waren dem Herzen des Volkes zu sehr eingewachsen, als daß sie sich hätten ausrotten lassen. So ist es zu einer Zusammenarbeitung des alten jehovistisch-deuteronomischen Buches mit dem neuen Werke gekommen; und das ist unser Pentateuch. Wenn also unser Pentateuch ein Kompromiß zwischen dem Alten und dem Neuen darstellt, so hat doch das Neue darin durchaus die Führung, und das „Judentum" hat stets vorwiegend vom Priesterkodex gelebt; der Pharisäismus zur Zeit Jesu ist seine legitime Fortsetzung. Wie alt der Pentateuch ist, zeigt sich daran, daß bereits die Gemeinde der Samaritaner, die sich noch im 5. Jahrh. v. Chr. von den Juden in Jerusalem endgültig getrennt hat, im Besitze des Werkes ist.

So ist der Pentateuch ein Kompendium der ganzen Geschichte Israels. Er enthält nicht die allergrößten Schöpfungen Israels: das sind vielmehr die prophetischen Schriften, die Werke der eigentlichen Klassiker der Religion Israels. Eigentümlich für den Pentateuch ist vielmehr, daß seine Quellen aus der vor- und aus der nachklassischen Zeit stammen. Dennoch ist er von unermeßlicher geschichtlicher Bedeutung; denn er ist die Grundlage des Judentums. Und gerade weil er seinem Ursprung nach so mannigfaltig ist, macht er einen so ehrwürdigen Eindruck. Er ist keine einheitliche Schöpfung, ebensowenig wie die großen Dome des Mittelalters oder die nationalen Staaten; sind doch alle die größten menschlichen Schöpfungen nicht einheitlich, weil sie mehr sind als die Werke einer Stunde. Dem frommen Betrachter aber, der an einen ewigen Geist glaubt, der in der Geschichte der Menschheit wirkt und in ihr zu uns redet, wird man es nicht verwehren dürfen, wenn er in diesem Buche Gottes Stimme hört.

11. **Die Bücher des Pentateuch.** Die Juden, die das Ganze nach seinem ihnen wichtigsten Teil „Tora", Gesetz, nennen, teilen es, wie auch den Psalter, in fünf Teile. Die Teilung von Schriftwerken nach heiligen Zahlen findet sich schon im Babylonischen, wo das Schöpfungsgedicht sieben-, das Gilgamesch-Epos zwölfgeteilt

ist. Fünf ist in der antiken Welt die Zahl der Planeten. Diese fünf Teile werden von den Juden nach den hebräischen Anfangs- und Stichworten, in der griechisch-lateinischen Bibel nach dem Hauptinhalt der Bücher genannt: I. Berēschīth d. h. „im Anfange", Genesis d. h. „Weltschöpfung"; II. Schēmōth d. h. „Namen", Exodus d. h. „Auszug"; III. Wajjikrā „und er rief", Leviticus d. h. „Levitenbuch" (Priesterliches enthaltend); IV. Bammidbār d. h. „in der Steppe", Numeri d. h. „Zahlen" (wegen der Zählung Kap. 1–3); V. Debārīm d. h. „Worte", Deuteronomium d. h. „Wiederholung des Gesetzes".

B. Die Sagen des ersten Buches Mosis.

I. Das erste Buch Mosis ist eine Sammlung von Sagen.

Erzählt das erste Buch Mosis Geschichte oder Sage? Diese Frage ist zwar dem modernen Historiker keine Frage mehr; aber doch ist es nicht ohne Wert, die Gründe dieser modernen Stellung sich deutlich zu machen. –

1. **Kennzeichen der Sage. Mündliche und schriftliche Überlieferung.** Wir finden in antiken Kulturvölkern zwei verschiedene Arten von geschichtlicher Überlieferung: die strenge Geschichtsschreibung und daneben die volkstümliche Tradition, die z. T. dieselben Stoffe, aber in volksmäßig-dichterischer Weise behandelt, z. T. sich auf die ältere, vorgeschichtliche Zeit bezieht. Da nun beide Gattungen ihrem Ursprung und ihrer Natur nach sehr verschieden sind, so gibt es viele Kennzeichen, an denen sich beide unterscheiden lassen. Ein Hauptkennzeichen ist, daß die Sage ursprünglich als mündliche Überlieferung, die Geschichte in geschriebener Gestalt zu bestehen pflegt: beides ist in der Natur der beiden Gattungen begründet; die Sage ist die Überlieferung solcher Kreise, die nicht zu schreiben pflegen; Geschichtsschreibung aber, eine Art von wissenschaftlichem Betrieb, setzt die Uebung der Schrift voraus. Zugleich dient die Niederschrift einer Tradition dazu, sie zu befestigen; mündliche Überlieferung aber kann sich auf die Dauer nicht rein erhalten und ist daher auch nicht imstande, das zureichende Gefäß der Geschichte zu werden. – Nun ist klar, daß die Genesis die letzte Niederschrift mündlicher Tradition enthält. Die Vätererzählungen treten in keiner Weise so auf, als ob sie von den Vätern selbst niedergeschrieben sein wollten; vielmehr wird an manchen Stellen der große Zeitraum, der zwischen jener Zeit der Väter und den Erzählern liegt, deutlich, vergl. oben S. 2f. Besonders aber ist der ganze Stil der Erzählungen – wie im folgenden gezeigt werden soll – nur unter der Voraussetzung ihrer mündlichen Überlieferung zu verstehen; man kann sich diesen Sachverhalt besonders an den vielen Varianten, von denen im folgenden gehandelt wird, anschaulich machen. Wenn es aber mündliche Tradition über weit entfernte Vorzeit ist, was die Genesis enthält, so ist sie nach dem Obigen auch Sage.

2. **Politische oder private Begebenheiten.** Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist der Kreis, in dem sich Sage und Geschichte bewegen. Der eigentliche Gegenstand der Geschichte sind die großen öffentlichen Ereignisse; die Sage aber redet über die Dinge, die dem Volke am Herzen liegen, über das Persönliche und Private, und sie liebt es, auch die politischen Verhältnisse und Persönlichkeiten so aufzufassen, daß sich ein volkstümliches Interesse damit verbinden läßt. – Wie verhält sich dazu der Stoff der Genesis? Sie enthält – mit Ausnahme eines einzigen Kapitels (14) – nichts von großen politischen Ereignissen; sie hat zu ihrem Gegenstande nicht die Geschichte von Königen und Fürsten, sondern sie behandelt vorwiegend die Geschichte einer Privatfamilie; da hören wir eine Menge von Einzelzügen, die, ob beglaubigt oder nicht, jedenfalls für die eigentliche, politische Geschichte zum größten Teil ohne Wert sind: daß Abraham fromm und edelmütig war und daß er einmal seinem

Weibe zuliebe sein Kebsweib verstoßen hat, daß Jakob seinen Bruder betrog, daß Rahel und Lea eifersüchtig waren, also „unbedeutende Anekdoten aus dem Landleben, Geschichten von Brunnen, von Tränkerinnen und aus der Schlafkammer", reizend genug zu lesen, aber alles andere, nur keine historischen Ereignisse. Dergl. Dinge berichtet nicht der Geschichtsschreiber, sondern die volkstümliche Überlieferung der Sage ergötzt sich an solchen Einzelheiten.

3. **Glaubwürdige Berichterstattung oder nicht?** Bei jeder Nachricht, die als glaubwürdige, geschichtliche Erinnerung auftritt, muß sich ferner ein Weg denken lassen, der von den Augenzeugen der berichteten Tatsache bis zum Berichterstatter führt. Anders aber bei der Sage, die nur z. T. aus Überlieferung, z. T. aber aus der Phantasie schöpft. Man braucht diesen Maßstab an die ersten Erzählungen der Genesis nur anzulegen, um ihren Charakter sofort zu erkennen. Bei der Schöpfung ist kein Mensch zugegen gewesen; keine menschliche Überlieferung reicht in die Zeit der Entstehung unseres Geschlechtes, der Urvölker, der Ursprachen. In früheren Zeiten, vor der Entzifferung der ägyptischen und babylonischen Urkunden, mochte die israelitische Überlieferung für so uralt gelten, daß es nicht unmöglich schien, hier selbst über solche vorgeschichtliche Verhältnisse Erinnerungen zu suchen; jetzt aber, wo wir sehen, daß das israelitische Volk, mit seinen Nachbarn verglichen, eins der jüngsten ist, sind solche Mutmaßungen endgültig gescheitert. Aber auch für die Vätererzählungen ergeben sich die allerstärksten Bedenken. Auf die Patriarchenzeit folgen nach der Tradition die vierhundert Jahre, da Israel in Ägypten lebte; aus dieser Zeit wird nichts erzählt; hier soll die geschichtliche Erinnerung also außer einigen Stammbäumen vollständig ausgelöscht gewesen sein. Über die Patriarchenzeit aber sind eine Fülle von unbedeutenden Einzelheiten berichtet. Wie ist es nun denkbar, daß ein Volk kleine und kleinste Züge aus der Geschichte seiner ältesten Vorfahren in Menge behält? Mündliche Überlieferung ist nicht imstande, derartige Einzelzüge in solcher Frische so lange Zeit hindurch in voller Zuverlässigkeit zu bewahren. Und nun sehe man sich die Erzählungen im einzelnen an. Die Frage, woher der Berichterstatter die Dinge, von denen er erzählt, wissen konnte, darf man hier in den meisten Fällen gar nicht stellen, wenn man nicht Gelächter erregen will. Woher will der Erzähler der Sintflutgeschichte die Maße des Wasserstandes wissen? Wie will man erfahren haben, was Gott im Himmel für sich allein oder im Rat der Himmlischen gesagt oder gedacht hat (vgl. 1; 2,18; 6, 3. 6f.; 11, 6f.)?

4. **Unglaubwürdigkeit des Inhalts.** Das deutlichste Kennzeichen der Sage ist, daß sie nicht selten Dinge berichtet, die uns unglaubwürdig sind. Denn die Sage ist eine Art poetischer Erzählung, und die Poesie hat eine andere Wahrscheinlichkeit, als die im prosaischen Leben gilt; auch hält das antike Israel vieles für möglich, was uns unmöglich erscheint. So werden in der Genesis viele Dinge berichtet, die unserm besseren Wissen widersprechen: wir wissen, daß der Tierarten bei weitem mehr sind, als daß sie alle in eine Arche gingen; daß der Ararat nicht der höchste Berg auf Erden ist; daß die Feste des Himmels, von deren Schöpfung 1, 6ff. erzählt, keine Wirklichkeit, sondern eine Täuschung unserer Augen ist; daß die Sterne nicht, wie es die Genesis darstellt, nach den Pflanzen entstanden sein können; daß Euphrat und Tigris nicht dieselbe Quelle haben 2, 10–14, daß das Tote Meer in einer Zeit, wo Menschen in Palästina lebten, längst vorhanden war und nicht erst, wie 14, 3 annimmt, in geschichtlicher Zeit entstanden ist, daß eine Chronologie, die von der Schöpfung bis zum Auszuge Israels aus Ägypten nur 2666 Jahre rechnet, nicht nur nach dem geologischen Befunde, sondern auch nach den historischen Nachrichten der Babylonier und Ägypter ganz unmöglich ist, u. a. m. Von den vielen Namenserklärungen des Buches kommen die meisten nach den Erkenntnissen unserer Sprachwissenschaft gar nicht in Betracht; werden doch hier auch Urnamen und selbst ein Wort wie Babel (11, 9) ohne Bedenken aus dem Hebräischen abgeleitet, in der dem alten Israel selbstverständlichen, uns aber ganz unmöglichen Voraussetzung, daß die Sprache der ältesten Menschheit das Hebräische gewesen sei. Anderes halten wir nach unserer modernen historischen Weltanschauung, die wahrlich nicht erdichtet ist, sondern auf der Beobachtung von Tatsachen beruht, für ganz un-

möglich. Und möge der moderne Historiker in dem, was er für unmöglich erklärt, noch so zurückhaltend sein, so wird er doch mit Sicherheit behaupten, daß Schlangen nicht sprechen und nie gesprochen haben, daß es keinen Baum gibt, dessen Früchte Unsterblichkeit oder Wissen verleihen, und daß kein Mensch 969 Jahre alt werden kann (5, 27). — Da die Erzählungen der Genesis zumeist religiöser Art sind, so sprechen sie beständig von Gott. Die Art aber, wie Erzählungen von Gott reden, ist einer der sichersten Maßstäbe dafür, ob sie historisch oder poetisch gemeint sind. Auch hier kommt der Historiker ohne eine Weltanschauung nicht aus. Wir glauben, daß Gott in der Welt wirkt als der stille, verborgene Hintergrund aller Dinge; manchmal ist sein Wirken wie mit Händen zu greifen, in den besonders großen und eindrücklichen Ereignissen und Personen; wir ahnen sein Walten in der wunderbaren Verkettung der Dinge; aber niemals erscheint er uns als ein handelnder Faktor neben anderen, sondern stets als die letzte Ursache von allem. Ganz anders in vielen Erzählungen unseres Buches. Da wandelt Gott im Paradies, mit eigenen Händen bildet er den Menschen und schließt die Türe der Arche zu (7, 16); ja, er bläst dem Menschen etwas von seinem Odem ein, und er macht vergebliche Versuche mit den Tieren (2, 19 f.); er riecht Noahs Opfer (8, 21); er erscheint Abraham und Lot in Gestalt eines Wanderers (18 f.), u. a. Wir sind imstande, dergleichen als Naivität antiker Menschen zu verstehen, aber wir weigern uns, an solche Erzählungen zu glauben.

5. **Vergleich mit der Geschichtserzählung Israels und mit den Sagen anderer Völker.** Solche Beweisführungen aber lassen sich noch besonders nachdrücklich verstärken, wenn man diese Erzählungen mit den uns bekannten Proben israelitischer Geschichtsschreibung vergleicht. Man denke dabei vor allem an das Mittelstück des II. Samuelisbuches, die Geschichte vom Aufstand Absaloms, das köstlichste Kleinod antiker Geschichtsschreibung in Israel. Die Welt, die hier geschildert wird, ist die uns wohlbekannte: in dieser Welt redet keine Schlange, da tritt kein Gott oder Engel als eine Person unter den anderen auf, sondern alles geschieht so, wie auch wir es gewohnt sind. Der Unterschied also zwischen Sage und Geschichte ist nicht von fern her in das Alte Testament eingetragen, sondern vielmehr im Alten Testament selbst von dem aufmerksamen Beobachter zu erkennen. — Ferner bedenke man, daß einzelne der Erzählungen unseres Buches den Sagen anderer Völker nicht nur ähnlich, sondern auch ihrer Entstehung und Art nach verwandt sind. Man kann aber nicht die Sintflutgeschichte der Genesis für Geschichte und die der Babylonier für Sage halten; ist doch die alttestamentliche Sintfluterzählung eine Tochter-Rezension der babylonischen. Ebensowenig kann man alle übrigen Erzählungen von der Weltschöpfung für Erdichtungen und I. Mose 1 für Geschichte erklären; vielmehr gehört dies Kapitel, so sehr es sich auch in seinem religiösen Geist von den übrigen in Betracht kommenden Erzählungen unterscheidet, seiner literarischen Art nach mit ihnen aufs engste zusammen.

6. **Der poetische Ton.** Die Hauptsache aber ist und bleibt der poetische Ton dieser Erzählungen. Die Geschichtsschreibung, die über das wirklich Geschehene belehren will, ist ihrer Natur nach Prosa; die Sage aber ist ihrer Natur nach Poesie: sie will erfreuen, erheben, begeistern, rühren. So muß derjenige, der solchen alten Erzählungen gerecht werden will, so viel ästhetischen Sinn haben, um einer Erzählung ablauschen zu können, was sie ist und was sie sein will. Hier also handelt es sich nicht darum, ein unfreundliches oder gar ungläubiges Urteil zu fällen, sondern vielmehr die Natur der Dinge liebevoll aufzufassen. Wer aber ein Herz hat und empfinden kann, der muß merken, daß es z. B. der Geschichte von Isaaks Opferung nicht darauf ankommt, gewisse historische Tatsachen festzustellen, sondern der Hörer soll den herzzerreißenden Schmerz des Vaters mitfühlen, der sein eigen Kind mit eigener Hand opfern soll, und dann seine unendliche Dankbarkeit und Freude, als Gottes Gnade dies schwere Opfer ihm erläßt. Wer aber den eigentümlichen poetischen Reiz dieser alten Sagen erkannt hat, der ärgert sich über den Barbaren — es gibt auch fromme Barbaren —, der diese Erzählungen nur dann würdigen zu können meint, wenn er sie für Prosa und Geschichte hält. Das Urteil, eine solche Erzählung sei Sage, soll also dieser Erzählung bei Leibe nichts nehmen; sondern es soll aussprechen, daß der Urteilende etwas von der Schönheit dieser Erzählung

empfunden hat und daß er die Erzählung so verstanden zu haben glaubt. Ein solches Urteil kann nur der Unverstand als pietätlos auffassen, vielmehr ist es das Urteil der Pietät und der Liebe. Diese poetischen Erzählungen sind ja das Schönste, was ein Volk auf seinen geschichtlichen Lebensweg mitbringt; und Israels Sagen, besonders die Sagen der Genesis, sind vielleicht die tiefsten, die es je auf Erden gegeben hat. Und auch die Religion wird bei dem Urteil, daß dieses Buch Sagen enthält, nicht zu kurz kommen, ist doch die poetische Erzählung viel besser als die prosaische imstande, Trägerin von Gedanken und auch von religiösen Gedanken zu werden. Demnach würden die evangelische Kirche und ihre berufenen Vertreter gut tun, sich gegen diese Erkenntnis, nicht — wie es bisher so vielfach geschehen ist — zu sperren, sondern einzusehen, daß ohne sie ein historisches Verständnis der Genesis unmöglich ist.

II. Arten der Sagen des ersten Buches Mosis.

1. **Ursagen.** Aus dem großen Material heben sich deutlich zwei Gruppen heraus: 1. die Sagen von der Entstehung der Welt und den Urahnen der Menschheit, die Geschichten bis zum babylonischen Turm; der Schauplatz dieser Erzählungen ist die Ferne, ihre Interessensphäre die ganze Welt; — 2. die Sagen von den Vätern Israels, Abraham, Isaak, Jakob und seinen Söhnen; der Schauplatz ist hier Kanaan und seine Umgebung, und das Interesse konzentriert sich auf eine Familie, wobei allerdings mehr oder weniger deutlich der Gedanke im Hintergrunde steht, daß aus ihr das Gottesvolk werden soll. — Damit ist zugleich eine Verschiedenheit im Gottesbegriff gegeben: in jenen Urerzählungen ist er ein mehr universalistischer: Jahve, der Schöpfer von Himmel und Erde (2, 4b) oder wenigstens der Menschen und Tiere (2, 5ff.) und der Herr und Richter der Menschheit (so in den Geschichten vom Paradiese, von den Engelehen, der Sintflut, dem Turmbau); während der Gott, der in den Patriarchen-Erzählungen auftritt, der Abraham besucht und Jakob beschützt, der Glück zur Reise gibt und Haus und Hof gedeihen läßt, mehr wie der Gott einer Familie erscheint, mit dem freilich zugleich der Gott des Volkes Israel und das Numen der Stätten Kanaans verbunden ist. — Ferner erscheint in den Vätersagen die Gottheit stets im Geheimnis, unbekannt, oder indem sie nur vom Himmel her redet, oder gar im Traume. In den Ursagen aber ist der Gottesbegriff anthropomorphischer: da wandelt Gott vertraut unter den Menschen, und niemand wundert sich darüber: in der Paradieses-Sage wird vorausgesetzt, daß er an jedem Morgen zu ihnen zu kommen pflegte; ja, er bildet Menschen und Tiere mit eigenen Händen und macht dabei auch vergebliche Versuche 2, 18ff; in der Sintfluterzählung bereut er es, die Menschen geschaffen zu haben; in der Turmbaugeschichte scheint er vor der wachsenden Macht der Menschheit einen Augenblick beinahe Furcht zu haben, usw. — Ferner sind in den Vätersagen die eigentlich Handelnden stets die Menschen; wenn die Gottheit auftritt, so gilt das als Ausnahme; in den Ursagen aber ist die Gottheit die Trägerin der Handlung (so in der Schöpfung) oder wenigstens mit hauptbeteiligt (Paradies, Engelehen 6, 1ff., Sintflut, Turmbau). Dies Hervortreten der Handlung der Gottheit in den Ursagen bedeutet, daß diese Sagen stärker „mythischen" Charakter haben; sie sind abgeblaßte Mythen.

„Mythen" — man erschrecke nicht vor diesem Worte — sind Göttergeschichten, im Unterschiede von den Sagen, deren handelnde Personen Menschen sind. Nun sind die mythischen Erzählungen der Genesis mit verhältnismäßig abgeblaßten Farben auf uns gekommen. Wir erkennen das aus den Erzählungen selbst, da wir an einigen Punkten imstande sind, eine ältere Gestalt als die überlieferte zu erschließen: besonders 6, 1—4 ist gegenwärtig nur ein Torso. Dasselbe sehen wir, wenn wir die Ursagen mit den Anspielungen an die Mythen vergleichen, die wir bei den alttestamentlichen Dichtern und Propheten und bei den späteren Apokalyptikern lesen. Derselbe Schluß ergibt sich aufs deutlichste durch einen Vergleich der Ursagen mit orientalischen Mythen, besonders durch einen Vergleich der bib-

lischen Schöpfungs- und Sintflutgeschichte mit den babylonischen Rezensionen. Die ungeheueren Umrisse, die eigentümlich brennenden Farben, die diesen Mythen ursprünglich eignen, sind in den biblischen Ursagen verwischt; die Gleichsetzungen der göttlichen Gestalten mit Naturgegenständen oder -Bereichen, Kämpfe der Götter gegen einander, Zeugungen der Götter u. a. sind hier fortgefallen. Man kann darin die eigentümliche Art der israelitischen Religion erkennen. Der eigentliche Zug der Jahve-Religion ist den Mythen nicht günstig. Denn diese Religion ist von Anfang an auf den Monotheismus hin angelegt; zu einer Göttergeschichte gehören aber mindestens zwei Götter. Der Monotheismus Israels dagegen will nur von solchen Mythen wissen, in denen entweder Gott allein handelt; so in der Schöpfungsgeschichte; dann freilich kann es zu einer eigentlichen „Geschichte", in der aus Handlung und Gegenhandlung ein Drittes entspringt, nicht kommen. Oder die Geschichte spielt zwischen Gott und Menschen; freilich sind nach spezifisch-israelitischer Auffassung die Menschen zu schwach, um würdige Gegenspieler Gottes zu sein, deren Kampf mit Gott zu einer großen Handlung kommen könnte; denn sobald Gott einschreitet, ist alles entschieden. Will man in diesem Falle überhaupt eine „Geschichte" erzählen, so müssen die Menschen zuerst handeln. Dies ist die Anordnung der Paradieses- und Turmbausage. Anders die Sintflutsage, wo Gott von Anfang an auftritt, aber infolgedessen auch eine Spannung über das Schicksal der Menschheit beim Hörer nicht mehr erzielt wird.

Eine Reihe von Mythen kann man so verstehen, daß ein Naturereignis, das in der wirklichen Welt mehrfach oder regelmäßig zu geschehen pflegt, die Farben zur Erzählung von einem solchen Ereignis in der Urzeit gegeben hat: so ist die Schöpfung der Welt ausgemalt als ein großer Frühling, und das häufig zu beobachtende Auftreten des Regenbogens nach dem Regen hat Anlaß gegeben zu der Erzählung vom Entstehen des Regenbogens nach der Flut. — Viele Mythen antworten auf Fragen und wollen also belehren. So auch die Ursagen der Genesis: die Schöpfungsgeschichte fragt: woher sind Himmel und Erde? zugleich: warum ist der Sabbath heilig? die Paradieses-Erzählung: woher die Vernunft des Menschen und sein Todesschicksal? daneben: woher stammen Körper und Geist des Menschen? woher seine Sprache? woher die Liebe der Geschlechter (2, 24)? woher kommt es, daß das Weib so viele Schmerzen beim Gebären hat, daß der Mann den störrischen Acker bebauen muß, daß die Schlange auf dem Bauche geht? u. a. Die Antwort auf diese Fragen bildet in den genannten Fällen den eigentlichen Inhalt der Sage. Alle diese Fragen aber — das ist für diese Mythen im Unterschiede von den Sagen charakteristisch — betreffen Dinge, welche die ganze Welt angehen. Man weiß, daß das alte Israel im allgemeinen nicht spekulativ gerichtet war, und daß es um das Nächstliegende, Israelitische sich stets am meisten zu bekümmern pflegte. Hier aber ist die Stätte, wo das alte Volk imstande ist, allgemein-menschliche Probleme, tiefste Fragen menschlichen Geschlechtes zu behandeln. In einziger Weise ist dies geschehen in der Schöpfungs- und Paradieses-Geschichte: das sind Anfänge der Theologie und Philosophie; es ist kein Wunder, daß in der nachbiblischen Zeit auf diese Stücke besonderer Nachdruck gefallen ist, und daß, seitdem man die Genesis liest, jedes Geschlecht bis auf diesen Tag seine tiefsten Gedanken in diese Erzählungen hineingelesen hat.

2. **Geschichtliche Sagen.** Auf die Ursagen folgen in der Genesis die Väter-sagen. Für diese ist bezeichnend, daß ihre Helden Stammesväter, Ahnherren der Völker, zumeist Israels sind. Diesen Sagen liegt die Anschauung zugrunde, daß die Völker und so auch Israel aus der Familie je eines Ahnherren entstanden seien, die sich immer mehr ausgebreitet habe, eine Anschauung, welche in Israel schon durch die Sprache ausgedrückt wird, die in manchen, allerdings nicht in allen Fällen das Volk oder Geschlecht als Söhne des N. N. bezeichnet. Dieser Grundanschauung zufolge werden die Beziehungen von Völkern untereinander in der Form des Stammbaums klar gemacht: zwei Völker, so sagt man, haben Brüder zu Ahnherren, d. h. sie sind nahe verwandt und stehen einander gleich; gilt das eine davon als reicher, mächtiger, edler, so sagt man, sein Stammvater sei der erstgeborene Bruder, oder er stamme von der besseren Mutter, der andere sei der

jüngere, oder er stamme vom Kebsweibe. Daß Israel in zwölf Stämme zerfällt, wird so aufgefaßt, daß der Ahnherr „Israel" zwölf Söhne gehabt habe; wenn einige der Stämme unter sich einen engeren Verband bilden, so behauptet man, daß sie von derselben Mutter herkommen, usw. Dieser Theorie liegt insofern etwas Richtiges zugrunde, als manche Geschlechter wirklich von dem Manne abstammen oder sich wenigstens an ihn als den Führer angeschlossen haben mögen, nach dem sie sich nennen. Anderseits wissen wir genug von der Entstehung der Völker, um mit Sicherheit sagen zu können, daß sich Völker und Stämme auch auf ganz andere Weise, etwa durch Aufnahme von fremden Geschlechtern oder durch Verschmelzung Eingewanderter mit Vorgefundenen bilden, und daß auch die von Israel stets behauptete Reinheit des Blutes nur ein Phantasiegebilde ist. Und jedenfalls ist ein zahlreicher Stamm oder gar ein ganzes Volk von dem Stammvater, den es zu haben behauptet, zeitlich viel zu weit entfernt, als daß eine mündliche Nachricht über ihn erhalten sein könnte. Wenn in solchen Fällen nicht nur ein Stammbaum des Ahnherrn vorhanden ist, sondern sogar einzelne Geschichten über ihn erzählt werden, so ist das zunächst so zu erklären, daß die Verhältnisse und Erlebnisse des Volkes selbst auf jene Urgestalt übertragen worden sind. Dies ist auch in vielen Fällen ganz deutlich: wenn uns eine Person namens Sichem, der Ahnherr der Stadt Sichem, als ein Jüngling dargestellt wird, der von Simeon und Levi, den Ahnherren der beiden Stämme, getötet worden sei, so wird jedermann bereit sein, hierin nicht historische Tatsachen, sondern nur die sagenhafte Einkleidung geschichtlicher Ereignisse zu erblicken. Mit Sicherheit können wir als solche Personifikationen von Völkern und Stämmen diejenigen Figuren verstehen, deren Namen uns sonst als Völkernamen bekannt sind, vgl. besonders Kain, Kanaan, Ismael, Ammon, Moab, die zwölf Stämme und deren Geschlechter; die Erzählungen, die von ihnen berichtet werden, dürfen wir also vor allem als historische Nachklänge zu deuten suchen. Anders steht es freilich mit Gestalten wie Abraham, Isaak und Jakob, den Ahnherren Israels, mit Lot, dem Stammvater von Ammon und Moab, Esau, dem von Edom, und Laban, „dem Aramäer". Denn diese Figuren tragen nicht die Namen der Völker und Stämme, die sie gegenwärtig darstellen, müssen also ursprünglich eine andere Bedeutung besessen haben und sind erst durch einen Machtspruch der Überlieferung zu Repräsentanten ihrer Völker geworden. Daraus folgt, daß zwar einzelnes, was von ihnen erzählt wird, auf Schicksale ihres Volkes zurückgehen kann, daß aber nicht einfach schematisch alles so verstanden werden darf. Noch zurückhaltender aber hat man zu verfahren bei Figuren wie Abel, sowie bei den Weibern und Töchtern, Sara, Hagar, Rebekka, Lea, Rahel, Dina, Tamar, da bei diesen überhaupt nicht deutlich ist, ob sie jemals einen Stamm haben darstellen sollen. Manche der Erzählungen, die von Ahnherren handeln — so sagen wir also vorsichtig —, schildern ursprünglich Erlebnisse von Völkern. Beispiele sind folgende. Simeon und Levi haben nach der Sage den Jüngling Sichem heimtückisch ermordet; aber Jakob hat sich von den Brüdern losgesagt (34). Die Geschichte, die hier zugrunde liegt, wird sein: die kanaanäische Stadt Sichem ist von den Stämmen Simeon und Levi heimtückisch überfallen worden; aber die übrigen Stämme Israels haben sich in diesen Kämpfen neutral verhalten. Ebenso schildert ein Teil der Tamar-Sage (38) älteste Verhältnisse des Stammes Juda: Juda hat sich mit Kanaanäern, in der Sage Hira von Adullam und Judas Weib, Bathsua, zusammengetan; eine Reihe judäisch-kanaanäischer Geschlechter (Er und Onan) sind frühe zugrunde gegangen; schließlich sind zwei neue Geschlechter (Perez und Serah) entstanden. In weiterem Sinne Historisches, genauer Kulturhistorisches, klingt in den Jakob-Esau-Sagen nach: hier hören wir, wie der Hirt, obwohl der jüngere Bruder, durch seine überlegene Klugheit den Jäger zurückdrängt. Ruben, der Erstgeborene unter den Söhnen Israels verliert eines Frevels wegen seine Erstgeburt (49, 3ff.): der in ältester Zeit führende Stamm Ruben hat diese seine Stellung eingebüßt. Sem, Japheth und Kanaan sind ursprünglich Brüder; aber jetzt hat Japheth ein viel weiteres Gebiet wie die andern, und Kanaan muß beiden dienen (9, 20 ff.). Mehrfach hören wir von Wanderungen: von Nordosten her wandert nach Kanaan Abraham, dann Rebekka, um Isaak zu

heiraten, schließlich Jakob; als Ausgangspunkt werden genannt Ur-Kasdim, Harran (Stadt Nahors 24, 10) und das Land der „Söhne des Ostens“: wie weit diese Nachrichten alt sind und Historisches widerspiegeln, ist umstritten; doch ist gegen die letzte Angabe sicherlich nichts einzuwenden. Eine Wanderung hebräischer Stämme nach Ägypten wird in der Josephsage vorausgesetzt; ein ähnliches Motiv enthält auch die Erzählung vom Zuge Abrahams nach Ägypten (12, 10 ff.). — Nun liegt es in der Natur der Sage, daß wir die alten Begebenheiten aus ihr nicht deutlich, sondern nur wie durch einen Nebel hindurch erkennen können. Die Sage hat die historischen Erinnerungen poetisch umsponnen und ihre Umrisse verdeckt; die Überlieferung des Volkes hat aus ihrem Eigenen allerlei hinzugefügt: so sind ganze Gestalten anderer Herkunft — wie wir soeben gesehen haben — zu den Ahnherren hinzugekommen und ist Historisches und Poetisches zu einem für unsere Blicke zunächst einheitlichen Gewebe zusammengewoben worden. Man darf also, wenn man diesen Sagen die historischen Anlässe zu entnehmen wünscht, ja nicht pedantisch verfahren und sich nicht dem Glauben hingeben, man könne aus den Vätersagen durch einfache Rückübersetzung ins Völkergeschichtliche ohne weiteres historische Tatsachen gewinnen. Wenn uns demnach auch die Dinge der Vergangenheit in diesen Erzählungen mehr verhüllt als offenbart werden, so würde doch ein Barbar sein, wer sie deswegen schmähen würde. Denn sie sind oft wertvoller als etwaige prosaische Nachrichten über wirklich Geschehenes; wenn wir z. B. über Ismael gute historische Nachrichten haben würden, so würden sie uns ziemlich gleichgültig sein, denn dieser „Wildesel“ hat für die Menschheit kaum etwas geleistet, jetzt aber, da die Hand der Dichtung ihn berührt hat, lebt er für ewig fort.

3. **Ätiologische Sagen.** Neben solchen Motiven[1]) in den Erzählungen der Genesis stehen die „ätiologischen“, d. h. solche, die einen Zweck haben, die etwas erklären wollen. Es gibt eine Fülle von Fragen, die ein antikes Volk beschäftigen. Solche Fragen sind gewöhnlich auch dieselben, die wir selber stellen und in unseren wissenschaftlichen Disziplinen zu beantworten suchen. Was wir hier also vorfinden, sind Anfänge menschlicher Wissenschaft, natürlich nur geringe Anfänge, aber als Anfänge doch uns ehrwürdig. Zugleich aber uns besonders rührend und anziehend, denn in diesen Antworten hat das alte Israel seine intimsten Stimmungen ausgesprochen, und es hat sie in ein buntes Kleid von Poesie gekleidet. Solche Fragen sind

a. ethnologische. Man fragt nach den Gründen für Völkerverhältnisse. Warum ist Kanaan Knecht seiner Brüder? Warum hat Japheth ein so weites Gebiet (9, 24 ff.)? Wie kommt es, daß Ruben seine Erstgeburt verloren hat (49, 3 f.)? Warum muß Kain unstät und flüchtig umherschweifen? Warum ist Gilead Grenzscheide gegen die „Söhne des Ostens“ (31, 52)? Warum ist Ismael ein Wüstenvolk geworden mit diesem seinem Sitz und mit diesem Gott (16)? Wie kommt es, daß die ägyptischen Bauern die schwere Steuer des Fünften tragen müssen, während die Äcker der Priester frei sind (47, 13 ff.)? Besonders häufig aber wird die Frage aufgeworfen: warum hat Israel dies herrliche Land Kanaan? Die Antwort, die man auf solche Fragen gibt, ist immer diese, daß man die gegenwärtigen Verhältnisse aus einem Tun der Urväter erklärt: die Ahnherren haben Gilead als Grenze festgesetzt (31, 52); Kains Stammvater ist von Gott zum ewigen Umherschweifen verflucht worden usw. Besonders beliebt ist es, solche Erklärung in einem wunderwirkenden Worte zu finden, das einst Gott selber oder ein Urvater ausgesprochen hat; die Sage erzählt dann, wie es in der Urzeit einmal zu diesem Worte gekommen ist (9, 25 ff.; 12, 2 ff.; 15, 18 ff.; 27, 28 ff. u. a.). So kindlich uns nun diese Erklärungen auch erscheinen, so wenig es jenen Antiken auch möglich gewesen ist, die wirklichen Gründe für die Dinge zu finden, so dürfen wir doch nicht den Tiefsinn verkennen, der aus diesen poetischen Sagen spricht: die Völkerverhältnisse der Gegenwart — das ist die Voraussetzung dieser Erzählungen — sind nicht Zufall, sondern sie sind

[1]) Ein „Motiv“ in diesem Sinne ist ein elementarer, in sich einheitlicher Teil eines poetischen Stoffes, vgl. Scherer, Poetik S. 212.

in Ereignissen der Urzeit begründet, sie sind gewissermaßen „prädestiniert". In den ethnologischen Sagen haben wir also den Anfang einer Geschichtsphilosophie.

b. Daneben etymologische Motive, Anfänge der Sprachwissenschaft. Das alte Israel hat viel über den Ursprung und die eigentliche Bedeutung der Namen der Völker, Berge, Brunnen, Heiligtümer, Städte nachgedacht. Die Namen waren ihm nicht so gleichgültig, wie sie uns sind; denn es war überzeugt, daß sie doch irgendwie mit den Dingen in Beziehung stehen müßten. Die richtige Erklärung zu geben, war ihm in vielen Fällen ganz unmöglich; denn die Namen sind, wie in anderen Völkern so auch in Israel, das ält'te Gut der Sprache: sie stammen aus untergegangenen Völkern oder aus einem älteren Stadium der eigenen Sprache. Eben wegen dieser Seltsamkeit werden diese Worte die Aufmerksamkeit des alten Volkes auf sich gezogen haben. Das alte Israel erklärt solche Namen natürlich ganz ohne wissenschaftlichen Geist, aus seiner gegenwärtigen Sprache. Es bringt den alten Namen mit einem modernen, mehr oder weniger gleichklingenden Worte zusammen und erzählt nun eine kleine Geschichte, die begründen soll, warum gerade hier dies Wort ausgesprochen worden und dann als Name geblieben sei. Auch wir kennen solche Volksetymologien.

„Ach Allm" stöhnt' einst ein Ritter;
Ihn traf des Mörders Stoß;
„Allmächt'ger" wollt' er rufen:
Man hieß davon das Schloß (Uhland, Die Schlacht bei Reutlingen).

Dergleichen Sagen sind in der Genesis und auch späterhin sehr häufig. Die Stadt „Babel" hat ihren Namen, weil Gott dort die Sprachen „verwirrt" hat (bālal) (11, 9); „Jakob" wird „Fersenhalter" erklärt, weil er bei seiner Geburt den Bruder, dem er die Erstgeburt nicht gönnte, an der Ferse hielt (25, 26); Beerseba „Brunnen von sieben", weil Abraham dort dem Abimelech sieben Lämmer geschenkt hat (21, 28 ff.); „Isaak" (Jiṣḥaq) soll seinen Namen daher haben, daß seine Mutter lachte (ṣāḥaq), als ihr seine Geburt verheißen ward (18, 12), usw. usw. — Um die große Naivität der meisten dieser Erklärungen zu erkennen, denke man daran, daß die hebräische Sage das babylonische Wort Babel gelassen aus dem Hebräischen erklärt, und daß man sich oft mit ganz ungefähren Gleichklängen beruhigt.

c. Wichtiger als diese etymologischen sind die kultischen Sagenmotive, deren Zweck es ist, die Ordnungen des Gottesdienstes zu erklären. Solche kultische Ordnungen spielen im Leben des Antiken eine große Rolle; eine Menge derartiger Sitten sind aber demjenigen, der sie vollzieht, bereits in der ältesten, uns erreichbaren Zeit nicht mehr oder wenigstens nicht mehr ganz verständlich. Denn Sitten sind bei weitem zäher als Anschauungen, und besonders der Kultus ist ungemein konservativ. Das alte Israel hat über den Ursprung mancher solcher Kultussitten nachgedacht. Und wenn die Erwachsenen, durch die Gewohnheit abgestumpft, das Seltsame und Unverständliche nicht mehr bemerken, dann werden sie aus ihrer Ruhe durch die Fragen der Kinder aufgestört (II. Mose 12, 26; 13, 14). So fragt man: woher kommt der Sabbath? warum essen wir den Hüftnerv nicht (32, 33)? weshalb salbt man in Bethel den heiligen Stein und bringt dort den Zehnten dar (28, 18. 22)? warum opfern wir in „Jeruel" — dies ist der Name der Stätte von Isaaks Opferung 22, 1—19 — kein Kind, wie es Jahve doch eigentlich verlangt, sondern einen Widder? Den eigentlichen Grund aller dieser Dinge hätte kein Israelit nennen können, dazu sind sie viel zu alt. Aber in dieser Not tritt der Mythus oder die Sage ein; man erzählt eine Geschichte und erklärt daraus den heiligen Brauch; vor Zeiten ist einmal eine Begebenheit vorgefallen, aus der diese Handlung ganz natürlich hervorsprang; zur Erinnerung und in Nachahmung dieser Handlung vollziehen wir den Brauch. Am siebenten Tage ruhen wir, weil Gott bei der Weltschöpfung am siebenten Tage geruht hat (2, 2 f.). Der Hüftnerv ist uns heilig, weil Jakob den Gott oder — wie die Späteren sagen — Gott den Jakob zu Penuel darauf geschlagen hat (32, 23). Den Stein von Bethel hat als Erster Jakob gesalbt, weil das sein Kopfkissen war, als die Gottheit ihm erschien (28, 18). Zu Jeruel hat Gott von Abraham zuerst sein Kind verlangt, sich aber dann mit dem Widder begnügt (22).

Usw. – Immer wieder hören wir bei solchen Gelegenheiten von bestimmten Orten, von Bethel, Penuel, Sichem, Beersеba, Lahaj-roi, Jeruel u. a., und von den Bäumen, Quellen und Steinmalen an diesen Stätten; das sind die uralten Heiligtümer der Stämme und Geschlechter Israels. Die älteste Zeit hatte in diesen Naturmalen unmittelbar etwas vom Wesen der Gottheit wahrgenommen; eine spätere Zeit aber, der diese Verbindung nicht mehr so deutlich und selbstverständlich erschien, warf die Frage auf, warum gerade dieser Ort und dies heilige Zeichen so besonders heilig sei? Die ständige Antwort darauf war: weil die Gottheit dem Ahnherrn an dieser Stätte erschienen ist. Zur Erinnerung an diese Grundoffenbarung verehren wir den Gott an dieser Stelle. Die Sage hat nun zu begründen, wie es kam, daß der Gott und der Stammvater gerade an diesem Ort zusammengekommen sind. Abraham saß gerade in der Mittagshitze unter dem Baum, als ihm die Männer erschienen; darum ist der Baum heilig (18, 1 ff.). Der Wüstenbrunnen Lahaj-roi ist Ismaels Heiligtum geworden, weil seine Mutter auf der Flucht in die Wüste an diesem Brunnen Gott traf, der sie tröstete (16, 7 ff.). Jakob übernachtete zufällig an bestimmter Stätte und ruhte mit dem Kopf auf dem Stein, als er die himmlische Leiter sah; darum ist der Stein unser Heiligtum (28, 10 ff.). Uns sind diese Kultussagen darum so wertvoll, weil wir daraus die heiligen Stätten und Gebräuche Israels kennen lernen, zugleich weil sie uns mit großer Lebhaftigkeit in antikes religiöses Empfinden versetzen. Wir haben in ihnen die Anfänge der Religionsgeschichte.

d. Außerdem lassen sich noch eine Reihe anderer Arten von Sagenmotiven unterscheiden, von denen hier noch die geologische genannt werden soll. Solche geologische Motive wollen die Herkunft einer Örtlichkeit erklären. Woher das Tote Meer mit seiner schauerlichen Einöde? Die Gegend ist von Gott wegen des schrecklichen Frevels ihrer Bewohner verflucht worden (19). Woher die Salzsäule dort, die einem Weibe gleicht? Das ist ein in Salz verwandeltes Weib, Lots Frau, die so dafür bestraft worden ist, daß sie das Geheimnis der Gottheit belauscht hat (19, 26). Woher aber kommt es, daß das Fleckchen um Zoar von der allgemeinen Verwüstung ausgenommen ist? Weil Jahve es, als Rettungsort für Lot, verschont hat (19, 17 ff.).

Alle diese ätiologischen Sagenmotive sind also von den gegenwärtigen Wissenschaften, denen sie entsprechen, weit entfernt; wir betrachten sie mit der Rührung, mit welcher der Mann an seine Kindheit zurückdenkt; aber auch für unsere Wissenschaft sind sie wertvoll, denn sie bieten uns, indem sie bestimmte Zustände voraussetzen oder schildern, das wichtigste Material für die Kenntnis der alten Welt.

Fast immer liegen verschiedene Sagenmotive in den Sagen vereinigt und zu den mannigfaltigsten Mischungen verbunden vor. Die Sage von Hagars Flucht (16) gibt z. T. Geschichtliches wieder, insofern sie Ismaels Existenz schildert und zugleich erklären will; ein Teil davon ist kultischer Art: er begründet die Heiligkeit von Lahaj-roi; zugleich hat die Erzählung etymologische Motive, denn sie deutet die Namen Ismael und Lahaj-roi. Die Bethel-Geschichte (28, 10 ff.) erklärt zugleich den Kultus und den Namen von Bethel. Besonders die etymologischen Motive treten in den älteren Erzählungen der Genesis niemals selbständig auf, sondern werden nur für Nebenzüge verwandt.

4. **Ursprung der Vätersagen.** In manchen Fällen ist hiermit zugleich die Entstehung der Sagen aufgezeigt: so läßt sich besonders deutlich bei den meisten etymologischen Motiven aufweisen, daß diejenigen Teile der Sage, die den Namen erklären, eben zu diesem Zwecke erfunden worden sind. Daß Abraham dem Abimelech zu Beersеba „sieben" Lämmer schenkte (21, 28 ff.), ist sicherlich zur Erklärung des Namens erdichtet, ebenso, daß Isaaks Mutter „lachte" (18, 12 ff.), usw. Was von den Söhnen Judas, Er, Onan, Sela, Perez, Serah, (38) erzählt wird, ist im wesentlichen nichts Anderes als die Geschichte der judäischen Geschlechter, ebenso wie aus der Sichem-Sage (34) mit ziemlicher Sicherheit Ereignisse beim Überfall Sichems herausgelesen werden können.

Nun gibt es aber auch Sagen oder Sagenstücke genug, die solche für uns einigermaßen durchsichtige Motive nicht enthalten; so große Abschnitte der Joseph-

Erzählung; ferner ist das Hauptmotiv der Jakob-Laban-Geschichte, die Erzählung von den Überlistungen, weder als historischer Nachklang noch ätiologisch zu verstehen; ebendahin gehört Jakobs Zusammentreffen mit Rahel am Brunnen (29, 1–14) u. a. m. Aber auch da, wo wir in einer Sage solche für uns deutbare Motive vorfinden, sehen wir doch sehr häufig, daß nicht die ganze Sage so zu erklären ist, sondern daß sie daneben mehr oder weniger große Stücke enthält, die sich jeder derartigen Deutung entziehen. So wird die Einwanderung Abrahams oder Isaaks in Gerar oder in Ägypten (12. 20. 26) irgendwie Historisches wiedergeben, aber die Auslieferung und Wiedergewinnung der Ehefrau muß andersartigen Ursprung haben. Der Überfall der Stadt Sichem ist historisch, aber nicht die Schicksale der Dina (34). Besonders deutlich ist in der Tamar-Geschichte (38) das Stammesgeschichtliche und ein undeutbarer Sagenstoff, der von Tamars Notehe handelt, zu unterscheiden. Und nun beachte man, daß das von uns nicht zu Deutende jedesmal der Grundstock der eigentlichen Erzählung ist. In vielen Fällen belehrt uns eine sagengeschichtliche Parallele, daß die Sage einen anderswoher hinzugekommenen Stoff enthält: solche Parallelen besitzen wir für die Hebron-Sage (18), die von Sodom (19), von Lots Töchtern (19, 30 ff.), von Isaaks Opferung (22), von Jakob und Rahel am Brunnen (29, 1 ff.), von Jakobs Kampf zu Penuel (32, 23 ff.), besonders von der ehebrecherischen Ägypterin (39, 7 ff.) usw. Ganz deutlich sieht man in den Geschichten von Jakob und Esau und vom Vertrage Jakobs mit Laban (31, 44 ff.), daß ein nachträgliches israelitisches Verständnis sich der Sagen bemächtigt und Größen der Geschichte Israels in sie eingetragen hat: so hat man Jakob und Esau den historischen Völkern Israel und Edom gleichgesetzt und dem Vertrage von Jakob und Laban einen völkergeschichtlichen Sinn gegeben. Fassen wir alle diese Beobachtungen, die mehr oder weniger für jede alte Sage gelten, in ein Bild zusammen, so kommen wir zu dem Urteil, daß *die in den Vätersagen behandelten Sagenstoffe ihrem Grundstock nach weder historischer noch ätiologischer Herkunft sind*. Viele der Erzählungen oder Erzählungsstoffe müssen schon vorher bestanden haben, ehe sie im Munde Israels diesen neuen Sinn erhalten haben. Sie müssen als schöne Geschichten längst umgelaufen sein und werden ihrem Ursprung nach reine Gebilde der Phantasie sein.

III. Kunstform der Sagen des ersten Buches Mosis.

Die Schönheit dieser Sagen ist von jeher das Entzücken feinfühliger Leser gewesen; und nicht zufällig ist es, daß die Maler die Stoffe für ihre Bilder so gern aus diesem Buche genommen haben. Aber auch für die Wissenschaft ist es eine vollberechtigte Frage, worin die eigentümliche Schönheit dieser Sagen bestehe, eine Frage, deren Beantwortung zugleich tief in ihren Inhalt und auch in ihre Religion einführt.

1. **Prosaische oder poetische Form?** Die erste Frage aber ist, ob die Form dieser Erzählungen *Prosa oder Poesie* ist. Nun ist es für die Erzählungen der Genesis wie überhaupt für alle Erzählungen des Alten Testaments bezeichnend, daß sie keinen gehobenen, schwungvollen Stil haben, sondern auf jeden Schmuck der Rede verzichten: die Erzähler sind bemüht, die Dinge mit den einfachsten Ausdrücken klar und deutlich zu bezeichnen; nicht einmal ein Bild, ein rednerischer Ausdruck, ein schmückendes Beiwort, eine poetische Satzverbindung, eine ausführliche Schilderung ist hier erlaubt; alles Pathetische und Leidenschaftliche tritt hier ganz zurück und wagt sich auch in den mitgeteilten Reden nur schüchtern hervor (vgl. 19, 8). Eben in dieser Stille und Kargheit des erzählenden Stils besteht zum großen Teil die uns so anmutende, schlichte Schönheit der alten Geschichten. Auch die eigentümliche Verteilung des Gedankens auf zwei Satzglieder, der sogenannte „Parallelismus der Glieder", diese bezeichnendste Eigenart des hebräischen poetischen Stils, findet man in den Sagen nicht. Nur in bestimmten Reden, die an den Höhepunkten der Erzählung stehen, besonders wenn die Sage von wunderwirkenden Worten berichtet, erhebt sich die Sprache zu schwungvollem, poetischem Stil. Mit diesen Stilbeobachtungen aber ist zugleich das Urteil über die rhythmische Form der Erzählungen

gegeben. Erzählungen von dieser Schlichtheit können keine strenge rhythmische Gliederung besitzen. Auch finden wir nirgends eine Spur davon, daß die Wahl oder die Stellung der Worte irgendwie durch einen gegebenen Rhythmus, dem sie sich wohl oder übel hätten anschmiegen müssen, bestimmt wäre; nirgends Flickworte, die dem Sinne nach nicht notwendig wären, aber die metrische Einheit ausfüllen sollten, oder andere kleinere oder größere Abweichungen vom natürlichen Ausdruck, die durch den Rhythmus erfordert gewesen wären. Nun hat freilich auch die gute hebräische Prosa einen schönen rhythmusartigen Wohlklang, der gewiß genauer festgestellt werden könnte; aber diese Prosa-Rhythmen sind nicht den gleichbleibenden „glatten" Metra, sondern nur den freiesten „Mischmetra" der Poesie zu vergleichen.

2. **Volks- oder Kunstdichtung?** Eine zweite Frage ist, ob diese Dichtwerke Überlieferungen des Volkes oder Erzeugnisse einzelner Dichter sind. Die Frage ist von den modernen Forschern im Prinzip richtig dahin entschieden worden, daß die Genesis die Niederschrift mündlicher volkstümlicher Überlieferung ist. Wir sind imstande, uns deutlich zu machen, wie solche „Volkstraditionen" entstehen. Natürlich ist es im letzten Grunde immer ein Einzelner, der eine solche Dichtung gefunden hat. Nun liegt aber zwischen dem Dichter, der sie zuerst gebildet hat, und der Zeit, in der sie uns überliefert ist, ein langer Zeitraum; in dieser Zwischenzeit ist die Sage von Geschlecht zu Geschlecht immer wieder erzählt worden und durch viele Hände gegangen. Und so ist sie schließlich ein gemeinsames Erzeugnis des Volkes geworden. Diese Umformung der Sagen aber ist unbewußt geschehen, wenigstens in den älteren Stadien; Erzähler und Hörer haben die Erzählungen für „wahre" Geschichten gehalten, und erst in den spätesten Gestaltungen darf man von bewußter Umbildung sprechen. Daß dies auch für die alttestamentlichen Sagen gilt, ist besonders bei denjenigen unter ihnen deutlich, die gegenwärtige tatsächliche Verhältnisse begründen wollen: weil das Weib aus der Rippe des Mannes genommen ist, darum sehnt sich der Mann nach seiner Gemeinschaft; dem Erzähler war also diese Geschichte keine poetische Einkleidung einer Idee, sondern eine wirklich vorgefallene Begebenheit. Und so liegt es in der Natur der Sache: die Sage stammt aus Zeiten und Kreisen, die noch nicht die geistige Kraft haben, Dichtung und Wirklichkeit deutlich zu unterscheiden.

Demnach haben wir die Genesis in erster Linie in der Gestalt zu betrachten, in der sie in mündlicher Überlieferung bestanden hat. Wollen wir die Sagen verstehen, so müssen wir uns die Situation vor Augen malen, in der sie erzählt worden sind. Von solchen Situationen hören wir II. Mose 12, 26 f.; 13, 14 f.; Josua 4, 6: wenn die Kinder nach dem Grunde des heiligen Brauches oder der Bedeutung des heiligen Symboles fragen, dann antwortet ihnen der Vater, indem er ihnen die Geschichte erzählt. So darf man sich vorstellen, wie die Sodom-Geschichte im Anblick des Toten Meeres und die Bethel-Sage auf der Höhe von Bethel erzählt worden ist. Die gewöhnliche Situation aber, die wir uns zu denken haben, ist diese: am müßigen Winterabend sitzt die Familie am Herde; die Erwachsenen und besonders die Kinder lauschen gespannt auf die alten, schönen, so oft gehörten und immer wieder begehrten Geschichten aus der Urzeit. Wir treten hinzu und lauschen mit ihnen. — Viele der Sagen haben einen so ausgeprägten, künstlerischen Stil, daß man sie in dieser Form schwerlich als Erzeugnisse des Volkes selbst verstehen kann. Vielmehr werden wir annehmen müssen, daß es auch in Israel wie bei den Arabern und vielen Völkern der Vergangenheit und noch der Gegenwart einen Stand der Geschichtenerzähler gegeben hat, und daß die Erzählungen durch ihre Hand hindurchgegangen sind.

3. **Die grundlegende Einheit.** Eine neue Frage, wiederum von grundlegender Art, ist, welche Einheit in der Genesisforschung die eigentliche maßgebende Einheit, die wir in erster Linie untersuchen und genießen sollen, abgibt. Eine Reihe verschiedener Einheiten kämen hier zunächst in Betracht. Die umfassendste Einheit ist der ganze Pentateuch, dann die Genesis, dann das einzelne Sagenbuch, das ihr vorangegangen ist; dann die einzelnen Sagen, aus denen das Buch besteht: unter

diesen sind zu unterscheiden die für sich stehenden Einzelsagen, wie z. B. die Erzählungen von Hagars Flucht (16) oder von Isaaks Opferung (22) und gewisse Zusammenfassungen mehrerer Sagen zu „Sagenkränzen", so der Sagenkranz, der Abrahams und Lots Schicksale bis zur Geburt ihrer Söhne behandelt, oder derjenige, der Jakobs Erlebnisse mit Esau und bei Laban in eine Erzählung zusammenfaßt, oder der, dessen Held Joseph ist. Alle diese Einheiten sind von uns zu betrachten. Aber die erste Frage ist, auf welche unter ihnen die Hauptrücksicht zu nehmen, d. h. welche dieser verschiedenen Einheiten in der mündlichen Überlieferung die ursprüngliche ist? Volkstümliche Sage besteht ihrer Natur nach in der Form der einzelnen Sage; erst später stellen Sammler mehrere solcher Sagen zusammen, oder gestalten Dichter daraus größere künstlerische Gebilde. So ist es auch in der hebräischen Volkssage. Jede einzelne Sage, die in alter Form erhalten ist, ist ein Ganzes für sich; sie beginnt mit einem deutlichen Anfang, sie schließt mit einem leicht erkennbaren Schlusse. Man vergleiche einen einzelnen Fall: Abraham will für seinen Sohn ein Weib freien; da er selber zu alt ist, sendet er seinen ältesten Knecht aus; so beginnt die Erzählung (24). Es wird dann berichtet, wie der Knecht das geeignete Mädchen findet und heimführt. Der alte Herr ist inzwischen gestorben; der junge nimmt die Braut auf, und „er tröstete sich über seinen Vater". Jeder merkt, daß die Geschichte hier zu Ende ist. Ebenso erweist sich die Einheitlichkeit der einzelnen Sage dadurch, daß sie von derselben einheitlichen Stimmung getragen ist. So waltet in der Geschichte von der Opferung Isaaks (22) die Rührung vor, in der vom Betruge Isaaks durch Jakob (27) der Humor, in der Sodom-Geschichte der sittliche Ernst (19), in der Turmbauerzählung (11) die Scheu vor dem allgewaltigen Gott. — In späterer Zeit hat man dann größere Einheiten, Sagenkränze, gebildet, worin die einzelnen Sagen mehr oder weniger kunstvoll zusammengesetzt worden sind. Aber auch in diesen Fällen ist es meistens ohne jede Schwierigkeit, die ursprünglichen Einzelstücke aus den Verbindungen herauszuschälen. So besteht der Jakob-Esau-Laban-Sagenkranz aus den Sagen von Jakob-Esau, von Jakob-Laban, von der Entstehung der zwölf Stämme, dazu noch aus einzelnen eingesetzten Kultussagen. Auch in der Joseph-Geschichte heben sich die Erzählungen von Josephs Erlebnissen mit seinen Brüdern, von „Potiphars Weib", von der Traumdeutung im Gefängnis, von Pharaos Träumen, von den Agrarverhältnissen Ägyptens (47, 13 ff.) stark voneinander ab.

Hieraus ergibt sich für die Erklärung die Folgerung, jede Einzelsage zuerst immer aus sich selber zu deuten. Je selbständiger eine Erzählung ist, je sicherer ist sie in alter Form erhalten. Als Beispiel einer uralten Sage, die fast gar keine Voraussetzungen hat, nehme man die Erzählung von Hagars Flucht (16), für die wir nur wissen müssen, daß es einen Mann Abraham und eine Frau Sara gibt; alles übrige sagt die Sage selber. Beispiel einer späteren Erzählung ist die Sage von Rebekkas Brautwerbung (24); diese Sage setzt eine ganze Reihe von Einzelzügen, die in anderen Geschichten ihren Sitz haben, voraus, Abrahams Verwandtschaft und Auszug, Jahves Verheißung beim Auszuge, daß Isaak der Sohn seines Alters und sein einziger Sohn ist, u. a. — Die Einzelsage ist es also, die wir auch an dieser Stelle zunächst zu betrachten haben.

4. **Umfang und Gliederung der Einzelsagen.** Wie groß ist der Umfang einer solchen Erzählung? Viele der Genesis-Erzählungen erstrecken sich kaum über mehr als über zehn Verse: so die von Noahs Trunkenheit, vom Turmbau, von Abrahams Zug nach Ägypten, von Hagars Flucht (16), von Jakob zu Bethel (28, 10 ff.) und zu Penuel (32, 25 ff.). Neben diesen sehr kurzen Geschichten gibt es noch eine Reihe anderer, die „ausgeführteren" Erzählungen, die etwa ein Kapitel umfassen, so die Paradieses-Geschichte, die Erzählungen von Kains Brudermord, von der Sintflut, vom Erscheinen der Gottheit zu Hebron (18), von Rebekkas Verlobung (24), von Isaaks Betrug durch Jakob (27). Erst die späteren Sagenkränze gehen über dieses Maß hinaus. Dieser Umfang der Sagen unterscheidet sie sehr stark von unseren gegenwärtigen Erzeugnissen; auch die kompliziertesten Sagengestaltungen der Genesis, wie die Joseph-Geschichte, sind, nach gegenwärtigem Maßstab betrachtet, von recht bescheidenem Umfang, die ältereren Einzelsagen aber sind für modernen

Geschmack auffallend kurz. Dieser knappe Umfang der alten Sagen ist ein Kennzeichen ihrer Eigenart. Die ältesten Erzähler wären nicht imstande gewesen, ausgedehntere Kunstwerke zu gestalten; sie hätten auch ihren Hörern nicht zumuten dürfen, ihnen tage-, ja wochenlang mit unverminderter Aufmerksamkeit zu folgen. Vielmehr begnügt sich die alte Zeit mit ganz kleinen Schöpfungen, die kaum ein Viertelstündchen ausfüllen. Wenn dann die Erzählung zu Ende ist, ist zugleich die Phantasie des Hörers gesättigt und seine Auffassungskraft erschöpft. Andrerseits sehen wir zugleich an den Erzählungen unseres Buches, daß einer späteren Zeit die ursprünglichen, ganz kleinen Sagen nicht mehr genügten; eine reifer gewordene ästhetische Empfindung gebrauchte einen größeren Raum, um sich auszusprechen. So ist es zu größeren Gestaltungen gekommen. Begünstigt ward dieses Anschwellen der Sagen besonders dadurch, daß man begann, die Sagen niederzuschreiben; nun ist aber das Geschriebene seiner Natur nach weitläufiger als das Gesprochene; denn das Auge vermag beim Lesen größere Einheiten aufzufassen als das Ohr beim Hören. Demnach ist auch das ein Maßstab des Alters der Sagen: je knapper eine Sage ist, um so wahrscheinlicher ist es, daß sie in alter Gestalt erhalten ist. — Solche Kürze der Sagen ist sicherlich das Zeichen der Armut dieser alten Kunst; aber zugleich hat gerade diese Armut ihre besonderen Vorzüge. So klein auch diese Schöpfungen sind, so konzentriert sind sie, und so stark ist ihre Wirkung. Und das geringe Auffassungsvermögen, von dem diese kleinen Kunstwerke zeugen, hat zugleich dazu geführt, die Erzählungen so klar, so übersichtlich wie möglich zu gestalten.

Um das Letztere zu erkennen, beobachte man vor allem die Anordnung. Die Erzählungen, nicht nur die weitläufigeren, sondern gerade auch die kleinsten, sind außerordentlich scharf in „Szenen" gegliedert. „Szenen" nennen wir diejenigen kleineren Teile einer Erzählung, die durch den Wechsel der Personen, des Schauplatzes oder der Handlung voneinander unterschieden sind. So ist die Geschichte von der Trunkenheit Noahs (9, 20 ff.) folgendermaßen disponiert: Exposition: Noahs Trunkenheit; I. die Begebenheiten: 1) Kanaans Schamlosigkeit, 2) Sems und Japheths Pietät; II. die Worte: 1) über Kanaan, 2) über Japheth und Sem. — Die Paradieses-Geschichte Kap. 3: I. die Sünde: 1) die Schlange verführt das Weib, 2) Weib und und Mann sündigen, 3) die Folgen: Aufhören der Unschuld; II. das Verhör; III. die Strafe: 1) der Fluch über die Schlange, 2) über das Weib, 3) über den Mann; IV. Schluß: die Austreibung. — Durch solche schönen, deutlichen Gliederungen gewinnen die Erzählungen den Eindruck der Klarheit, d. i. der Vorbedingung jeder ästhetischen Wirkung: so wird das Ganze in Teile und Teilchen zerlegt, die selber ganz leicht übersichtlich sind und deren Stellung zueinander ganz deutlich ist.

5. **Die handelnden Personen.** Der Sagenerzähler hat ferner seinen Hörern nicht zugemutet, so wie es etwa der gegenwärtige Romandichter tun kann, auf sehr viele Personen zugleich zu achten; vielmehr sind es nur ganz wenige, die er uns vorführt. Die Mindestzahl ist zwei, natürlich, weil wenigstens zwei Personen zu einer Verwickelung gehören. Doch gibt es auch Erzählungen, in denen mehr Personen auftreten, so in der „ausgeführten" Geschichte von Rebekkas Brautwerbung (24) und besonders in den Erzählungen von den zwölf Söhnen Jakobs. Aber auch hier haben die Erzähler für Einfachheit und Übersichtlichkeit gesorgt. So werden in sehr vielen Fällen, wo eine Mehrheit auftritt, diese vielen als Einheit behandelt; sie denken und wollen dasselbe und handeln der eine wie der andere. Wie weit die Fähigkeit auch eines ästhetisch gebildeten Erzählers damals ging, Einzelpersonen zu gestalten, erkennt man an dem sehr deutlichen Beispiele der Joseph-Geschichte: die Erzählung stellt Joseph und die elf einander gegenüber; von den andern unterscheidet sie den Vollbruder Josephs, den Jüngsten, Benjamin; unter den übrigen zehn nimmt Ruben (Juda) eine besondere Stellung ein. Damit aber ist auch die Gestaltungskraft des Erzählers erschöpft; die übrigen neun vermag er nicht mehr individuell aufzufassen; sie sind „die Brüder". — Weitere Einfachheit wird durch die Anordnung erreicht, die, wie wir gesehen haben, die Erzählung zuletzt in lauter kleine Szenen auflöst. In diesen Szenen treten nur sehr selten alle Personen

der Erzählung auf einmal auf, sondern es sind immer nur sehr wenige Personen, oft nur je zwei, die uns auf einmal gezeigt werden. Man vergleiche die Szenen der Geschichte von Rebekkas Brautwerbung (24); die erste Szene zeigt Abraham und den Knecht, die zweite den Knecht allein auf der Reise und am Brunnen, die dritte den Knecht und das Mädchen, die vierte das Mädchen und die Ihrigen, die fünfte den Knecht samt dem Mädchen bei den Ihrigen, die sechste den Knecht auf der Rückreise mit dem Mädchen, die letzte dieselben bei Isaak. Durch solche Gliederung kommt große Klarheit in die Erzählung; der Hörer wird nicht gezwungen, eine verwirrende Fülle von Menschen zugleich vor Augen zu haben, sondern sie werden ihm nacheinander gezeigt; so hat er Zeit, sie in aller Ruhe zu betrachten und sich einzuprägen.

Wie werden die auftretenden Personen geschildert? Dabei fällt zunächst die Kürze auf, mit der die Nebenpersonen behandelt werden. Wir sind aus modernen Schöpfungen gewohnt, daß womöglich jede auftretende Person, wenn auch nur mit einigen Zügen, als ein auf sich stehendes Individuum dargestellt wird. Ganz anders verfährt der alte Sagenerzähler. Die Personen, die ihm überhaupt oder jeweilig nebensächlich sind, stattet er karg oder gar nicht aus. Selbstverständlich ist für antikes Empfinden, daß man sich bei Sklaven nicht lange aufhält. Die Erzähler haben auch nicht für nötig gehalten, die Sünde der beiden Kämmerer Pharaos (40, 1) näher anzugeben oder die Stimmungen Dinas (34) zu schildern, ebensowenig die der Sara beim Zuge nach Ägypten (12, 10ff.). Aber auch die Schilderung der Hauptpersonen ist nach unseren Begriffen merkwürdig karg. Es sind ganz wenige Eigenschaften, oft nur eine einzige, die ihnen zugeschrieben werden. Kain ist eifersüchtig auf seinen Bruder; Kanaan ist schamlos, Sem und Japheth sind keusch (9, 20ff.) In der Geschichte von Lots und Abrahams Trennung (13, 2ff.) ist Lot habgierig, Abraham verträglich. In der Hebron-Geschichte (18) ist Abraham gastfrei, beim Auszuge (12) gehorsam gegen Gottes Befehl. In der Penuel-Geschichte (32, 25ff.) ist Jakob stark und tapfer, in der Jakob-Esau-Geschichte klug, in der Josephgeschichte liebt er Rahels Söhne. Uns fällt diese Sparsamkeit der Sage auf; sind wir doch gewohnt, in Dichtwerken der Gegenwart kunstvoll ausgemalten, aus vielen Einzelzügen bestehenden Charaktergemälden zu begegnen. Ganz anders diese Kunst der alten Erzähler. Wenn nun auch diese Art der Darstellung insofern auf die wirklichen Verhältnisse der alten Zeit gegründet ist, als die damaligen Menschen überhaupt einfacher als die komplizierten Menschen der Gegenwart gewesen sind, so ist es doch zugleich eine besondere, volkstümliche Betrachtung der Menschen, die sich so ausspricht. Diese Betrachtung ist nicht imstande gewesen, viele, geschweige denn alle Seiten eines Menschen aufzufassen und darzustellen; sie vermag nur weniges zu sehen. Um so mehr aber dringt sie darauf, die wesentlichen Züge der Person zu erfassen, und hat daher überall Typen gebildet. So ist Hagar in der Erzählung von ihrer Flucht (16) die Sklavin, der es zu gut geht, Sara die eifersüchtige Ehefrau, Abraham der gerecht denkende und verträgliche Ehemann. Abrahams Knecht (24) ist ein alter, treuer Knecht; Isaak in der Geschichte vom Betruge (27) ein blinder Greis und Rebekka eine parteiische, listige Mutter; Abraham beim Auszuge (12) und bei Isaaks Opferung (22) der gehorsame Fromme. Es ist ohne Zweifel wiederum ein Zeichen von Armut der Auffassungskraft, wenn die Sagen uns so nicht sowohl einzelne Personen, sondern Gattungen vor Augen stellen; aber wie haben die Erzähler es verstanden, aus der Not eine Tugend zu machen! Sie haben die Typen, die sie beobachten konnten, mit einer Klarheit und Sicherheit aufgefaßt, wie etwa die ägyptischen Künstler es verstanden haben, Völkertypen zu malen.

Während die Einzelsagen also im wesentlichen nur eine Eigenschaft der handelnden Personen kennen, sind die Sagenkränze imstande, eingehendere Beschreibungen zu geben, freilich in eigentümlicher Weise. Das hauptsächlichste Beispiel dafür ist natürlich die Zeichnung der Josephsfigur im Joseph-Sagenkranz. Da macht jede einzelne Sage eine oder zwei Seiten seines Wesens deutlich: er war vom Vater geliebt, aber deshalb den Brüdern verhaßt, und er hatte vorbedeutende Träume, sagt die eine Sage (37); alles gedieh unter seiner Hand, er war schön

und keusch, eine andere (39); er wußte Träume zu deuten, die dritte (40); er war auch klug, eine vierte (41); usw. Aus der Zusammenfassung solcher einzelner Züge kommt dann ein Gesamtbild zustande.

Fragen wir nun, nach welchem Grundsatz die Erzähler verfahren, wenn sie jeweils bestimmte Eigenschaften ihrer Personen hervorheben, so wird deutlich, daß die Charakteristik meist völlig der Handlung untergeordnet ist. Es wird diejenige Eigenschaft der Personen geschildert, die für den Fortgang der Handlung notwendig ist; alle übrigen, sonst noch möglichen, werden ausgelassen. Die Geschichte von Jakobs Betruge (27) erzählt, wie Jakob auf den Rat seiner Mutter seinen Vater Isaak dazu bringt, nicht Esau, sondern ihn selber zu segnen: dabei ist also Jakob klug, er betrügt; Esau dumm, er läßt sich übervorteilen; Isaak leicht zu betrügen, blind; Rebekka verschlagen, sie gibt den listigen Rat, und zugleich parteiisch für Jakob eingenommen. Dies ist nun hier, in einer „ausgeführteren" Erzählung, mit anderen Zügen verbunden: Jakob ist ein Hirte, der bei seiner Mutter zu Hause bleibt, Esau ein Jäger, dessen Wild der Vater gern ißt. Der gegenwärtige Erzähler würde nun noch eine Fülle weiterer Charakterzüge hinzufügen, um die Dinge farbig und lebensvoll zu gestalten: der alte verschmäht das. Man erkennt so deutlich das ästhetische Interesse der Erzähler: vor allem kommt es ihnen auf Handlung an; die Absicht, Gestalten zu zeichnen, steht ihnen erst in zweiter Linie.

6. **Gedanke und Wort.** Mit welchen Mitteln stellen die Erzähler die Charaktere ihrer Helden dar? Der moderne Künstler pflegt wohl in langausgeführten Darlegungen die verwickelten Gedanken und Stimmungen seiner Personen darzulegen. Kommt man von einer solchen Erzählung her und beobachtet dann unser Buch, so ist man erstaunt, darin so wenig Aussagen über das Seelenleben der Helden zu finden. Sehr selten werden uns einmal die Gedanken der handelnden Personen ausdrücklich auseinandergesetzt, so die des Noah, als er die Vögel aussandte, „um zu sehen, ob sich das Wasser von der Erde verlaufen habe" (8, 8), die Gedanken der Schwiegersöhne Lots, die glaubten, ihr Schwiegervater scherze (19, 14); die des Isaak, der sich zu Gerar fürchtete, die Leute könnten ihn seines Weibes wegen umbringen (26, 7), u. a. Aber auch dies, wie kurz und ungenügend erscheint es gegenüber den psychologischen Schilderungen unserer Zeit. Und auch solche Worte sind in den Sagen der Genesis nicht die Regel. Vielmehr begnügt sich der Erzähler manchmal nur mit einer ganz kurzen Andeutung; wie „er wurde zornig" (4, 5; 30, 2; 31, 36; 34, 7; 39, 19; 40, 2), „er fürchtete sich" (26, 7; 28, 17; 32, 8), „er tröstete sich" (24, 67), „er gewann sie lieb" (24, 67; 29, 18; 34, 3; 37, 3) u. a. Sehr oft aber finden wir nicht die geringste Aussage über die Gedanken und Stimmungen der betreffenden Person, und zwar an Stellen, wo wir ein solches Wort mit einer gewissen Verwunderung vermissen. Der Erzähler verschweigt uns die Gründe, um deretwillen Gott dem Menschen den Paradiesesbaum verboten hat (2, 17), ebenso wie die Gedanken der Schlange, weshalb sie eigentlich den Menschen verführen wollte. Er sagt nicht, in welcher Stimmung Abraham seine Heimat verließ (12), oder Noah in den Kasten ging (7, 7). Wir hören nicht, daß Noah über Kanaans Schamlosigkeit zürnte (9, 24); ja, nicht einmal, daß die Mütter sich freuen, wenn sie ihren ersten Sohn in den Armen halten (4, 1; 21, 6; 25, 24 ff.). Dagegen bringt bei sehr vielen Gelegenheiten, wo der gegenwärtige Erzähler eine psychologische Auseinandersetzung geben würde, der antike eine Handlung. Der seelische Zustand der Menschen im Paradiese und nach dem Falle wird nicht auseinandergefaltet, aber es wird ein einzelnes sinnenfälliges Beispiel erzählt, woran er sich darstellte (2, 25; 3, 7). Der Erzähler sagt nichts über die Gedanken Adams, als das Weib ihm die verbotene Frucht reichte, sondern, daß er aß; er legt nicht dar, wie gastfrei Abraham gesinnt war, sondern er erzählt, wie er die drei Männer aufnahm (18, 2 ff.). Er sagt nicht, daß Sem und Japheth keusch und ehrerbietig empfanden, sondern er läßt sie keusch und ehrerbietig handeln (9, 23); nicht, daß Joseph gerührt war, als er Benjamin wiedersah, sondern, daß er sich abwandte, um zu weinen (42, 24; 43, 30). Man sieht daran, worauf die Erzähler den Hauptnachdruck legen. Sie haben nicht die Stimmung der Gegenwärtigen, daß der interessanteste und würdigste Gegenstand der Kunst das menschliche Seelenleben sei;

sondern ihr kindlicher Geschmack verweilt am liebsten bei der äußeren, sinnenfälligen Tatsache. Hierin aber leisten sie Vorzügliches. Sie verstehen es ausgezeichnet, gerade diejenige Handlung herauszufinden, die für den geistigen Zustand des Helden am bezeichnendsten ist. Wie könnte etwa ehrfurchtsvolle Schamhaftigkeit besser dargestellt werden als in der Sage von Sem und Japheth; oder die Liebe der Mutter besser, als durch Hagars Verhalten: sie tränkte ihren Sohn (21, 19) — daß sie selber trank, wird nicht gesagt; und geradezu genial ist die einfache Art, wie die Unschuld und die „Erkenntnis" der ersten Menschen an ihrer Nacktheit und Kleidung illustriert wird (2, 25; 3, 7). Zu reflektieren haben diese schlichten Künstler nicht verstanden, aber sie waren Meister darin, anzuschauen. Unserer Erklärung aber erwächst die Aufgabe, das geistige Leben, das die Erzähler nicht ausdrücklich dargestellt haben, zwischen den Zeilen zu lesen. Das ist nicht immer so ganz einfach. Die Gemütszustände der alten Zeit und ihre Äußerungen sind uns in manchem ferner getreten; weshalb verhüllte sich Rebekka z. B., als sie Isaak erblickte (24, 65)? warum sind Lots Töchter zu ihrem Vater gegangen (19, 32)? wie hängt die erwachende Scham der ersten Menschen mit ihrer Sünde zusammen (3, 7)? In solchen Fällen haben frühere Erklärer oft dadurch gesündigt, daß sie einfach moderne Motive und Stimmungen als selbstverständlich eingesetzt haben; aber auch demjenigen Forscher, der nicht modernisieren will, sondern mit vollem Bewußtsein danach strebt, das Seelenleben des hebräischen Altertums hier wiederzufinden, mögen leicht Fehler unterlaufen; und nicht selten wird es uns in solchen Fällen kaum möglich sein, überhaupt eine feste Entscheidung treffen.

Ein weiteres Ausdrucksmittel für das geistige Leben der Personen ist die Rede. Worte sind zwar nicht so anschaulich wie Handlungen; dafür vermögen sie es aber um so besser, das innere Leben der Personen zu enthüllen. Die alten Erzähler haben es vortrefflich verstanden, solche Worte zu finden, die der Stimmung der Redenden entsprechen. Ein besonderes Meisterstück der Schilderung von Charakteren in Worten ist die Verführungsgeschichte der ersten Menschen (3) und das Gespräch zwischen Abraham und Isaak auf dem Wege zum Berge (22, 7f.). Stilregel ist, daß man zwei Reden derselben Person hintereinander vermeidet, und sie lieber durch das Wort eines andern oder eine Handlung trennt — Sehr auffallend ist für unsern Geschmack, daß die Personen der Genesis vielfach da nicht reden, wo der Erzähler der Gegenwart sie sicherlich sprechen lassen würde, selbst da, wo die Natur der Sache ein Wort zu verlangen scheint. Wir dürfen uns vorstellen, daß Joseph unter lauten Klagen in den Brunnen geworfen (37, 24) und nach Ägypten geschleppt wurde (37, 28, vgl. auch 42, 21), daß dem Totschlage des Kain ein Wortwechsel (4, 8) vorausging, daß die verstoßene Hagar jammernd und weinend Abrahams Haus verließ (21, 14), daß Isaak, als ihn sein Vater auf den Holzstoß band, in rührenden Tönen um Erbarmen flehte (22, 9); aber nichts von alledem! Woraus erklärt sich diese eigentümliche Wortkargheit? Zuerst gewiß daraus, daß in jener Kultur überhaupt viel weniger und kürzer geredet wurde, als in der redseligen Gegenwart. Anders jene Alten, denen, wie noch jetzt unsern Bauern, die Worte nicht so schnell über die Lippen kommen. Zugleich aber ist jene Wortkargheit der Genesis durch den Stil der Erzähler begründet. Sie haben alles der Handlung untergeordnet. Darum haben sie solche Reden nicht aufgenommen, welche die Handlung selbst nicht weiter fördern. Besonders haben sie es in diesem Interesse vermieden, die Stimmungen der nur leidenden Personen in Reden zu schildern. Ob Joseph, als ihn seine Brüder verkaufen, klagt oder schweigt, das ändert an seinem Schicksal nichts. Oder was soll uns der Wortwechsel, der dem Totschlage Kains vorausging, noch sagen, da wir doch den Grund kennen, weshalb er zum Mörder ward? Natürlich erscheint es auch, daß der Mensch, wie es ganz gewöhnlich ist, auf Gottes Verheißungen nichts antwortet; denn was soll der Mensch noch sagen, wenn Gott gesprochen hat? — Die Kehrseite dieser eigentümlichen Wortkargheit ist, daß diejenigen Reden, die der Erzähler mitzuteilen für gut befindet, im Zusammenhang der Erzählung ihre notwendige Stelle haben. Das Gespräch zwischen Schlange und Weib (3, 1ff.) soll zeigen, wie es zum Essen der verbotenen Frucht

gekommen ist. Abraham bat seine Frau, sich als seine Schwester auszugeben; so geschah es, daß sie in den Harem Pharaos aufgenommen ward (12, 11 ff.). Abraham stellte Lot frei, nach West oder Ost zu ziehen; so wählte sich Lot die Jordan-Au (13, 8 ff.). Auf Saras Bitte nimmt sich Abraham Hagar zur Kebse, und auf ihre zweite Bitte gibt er sie wieder hin (16). Dies also sind nicht müßige Reden; sie sind vielmehr notwendig, um die nachfolgende Handlung innerlich zu begründen. Besonders notwendig aber sind die Fluch- und Verheißungsworte (3, 14 ff.; 4, 11 f.; 8, 21 f; 9, 25 ff.; 12, 2 f.; 27. 28, 13 f. u. a.); sie sind ja der Höhepunkt der ganzen Erzählung, dem alles Vorhergehende zustrebt. So ist auch verständlich, daß Gott so oft redend in der Genesis eingeführt wird (1; 2, 16 f.; 3, 9 ff.; 4, 6 ff.; 7, 1 ff.; 11, 6 f.; 12, 1 ff. 7; 13, 14 ff.; 15; 16, 8 ff. und oft); denn die Rede ist das Hauptmittel, wodurch Gott in den Vätersagen die Handlung beeinflußt. — An einigen Stellen haben die Erzähler auch Selbstgespräche, die inkonkreteste Art der Rede, eingeführt (2, 18; 6, 7; 8, 21 f.; 18, 12. 17 ff.; 26, 7 u. a.), wenn nach Lage der Dinge niemand da war, zu dem die Person hätte sprechen können. Dieser Fall liegt ganz gewöhnlich bei Gott vor; denn wem sollte Gott seine geheimsten Entschlüsse aussprechen? Doch können wir hier in einigen Fällen auf eine ältere Form der Erzählung zurückschließen, wonach sich Gott an seine himmlische Umgebung gewandt hat (1, 26; 3, 22; 11, 7). — Viele der Reden in der Genesis sind seltsam kurz. Man erinnere sich an die Klage der Hagar: „vor meiner Herrin Sara fliehe ich" (16, 8), Abrahams („ich will schwören" 21, 24), Isaaks („sie ist meine Schwester" 26, 7), der Hirten von Gerar („das Wasser gehört uns" 26, 20), Labans („ja, du bist mein Fleisch und Blut" 29, 14) u. a. Dagegen dehnt sich die Rede bei den feierlichen und eindrucksvollen Fluch- und Segensworten. Doch darf man im allgemeinen in der Wortkargheit ein bezeichnendes Merkmal eines bestimmten Typus in der Genesis sehen. — Auch solche Worte geben häufig nicht die letzten Absichten der Handelnden an und verraten nicht selten das Seelenleben nur mittelbar. Darum sind auch die Worte für uns sehr oft nicht ganz deutlich; ihre Deutung bedarf einer besonderen Kunst. Daß z. B. Gott dem Menschen den Baum der Erkenntnis verbot, wird erzählt, aber nicht der Grund davon angegeben. Ebenso hören wir zwar, wie die Schlange das Weib verführen will, aber nicht weshalb. Und selbst solche psychologische Meisterstücke wie die Versuchungsgeschichte der ersten Menschen sind nur indirekte Schilderungen des Seelenlebens.

7. **Die Handlung.** Aus dem Obigen ergibt sich, daß in den alten Sagen alles der Handlung untergeordnet ist. Handlung hat der antike Hörer in erster Linie vom Erzähler verlangt; er will, daß in der Geschichte etwas geschehe, woran sich sein Auge erfreuen kann. Das erste Erfordernis aber, das er an eine solche Handlung stellt, ist, daß sie innerlich einheitlich sei; der Erzähler soll eine geschlossene Kette von Ereignissen bieten, in der das eine notwendig aus dem andern folgen muß. Darin besteht der Hauptreiz einer solchen Sage, zu zeigen, wie eins aus dem anderen gekommen ist. Je verständlicher, je notwendiger dieser Zusammenhang erscheint, je reizvoller erscheint die Erzählung. Eine Hungersnot zwingt Abraham, nach Ägypten zu gehen (12, 10 ff.); er fürchtet sich aber, seines schönen Weibes wegen dort getötet zu werden. Darum gibt er sein Weib für seine Schwester aus. Dadurch getäuscht, läßt sich Pharao Sara kommen und beschenkt Abraham. Darum schlägt Gott den Pharao. Infolgedessen läßt dieser Sara frei, aber beläßt Abraham die Geschenke. Man beachte, wie in solchem Falle jedes folgende Glied an das vorhergehende anknüpft, wie jedes vorhergehende als die natürliche Ursache oder wenigstens als die Voraussetzung des folgenden erscheint. Wir pflegen diese Art der Erzählung herkömmlich als kindlichen Stil zu beurteilen; dies Urteil ist aber doch nur sehr teilweise richtig. — Dahin gehört auch, daß die Erzähler keine Abschweifungen, keine „Episoden" lieben, an denen die Erzählungen und Epen höher entwickelter Literaturen so reich sind, sondern daß sie mit aller Kraft und Sicherheit dem Endziele zustreben. Daher womöglich kein neues Einsetzen in derselben Erzählung, sondern ein ununterbrochener Zusammenhang. Sehr selten werden neue Voraussetzungen mitgeteilt; vielmehr ist es Stil, alle Voraussetzungen möglichst

im Anfang zu geben. – Ferner soll der Verlauf der Handlung wahrscheinlich, höchst glaubwürdig, ja notwendig sein. Der Zuhörer soll an keinem Punkte die Einwendung machen dürfen, das Erzählte sei nach dem Vorhergehenden oder an sich unwahrscheinlich. Hagar mußte, zu hoch erhoben, übermütig werden (16, 4). Sara aber konnte gar nicht anders, als sich gekränkt fühlen (16, 5).

Nun dürfen andrerseits in einer gut erzählten Sage die Begebenheiten nicht so einfach sein, daß man nach den ersten Worten bereits den ganzen weiteren Verlauf erraten könnte; dann würde sie aufhören, den Leser zu interessieren. Selbstverständliches hört niemand gern. Vielmehr schildern die Erzähler einen nach ihren Begriffen verwickelten Sachverhalt, dessen schließlichen Ausgang der Hörer im voraus nicht übersehen kann. Um so gespannter wird er zuhören. Jakob ringt mit einem göttlichen Wesen; wer von beiden wird siegen? Jakob und Laban sind an Schlauheit einander ebenbürtig; wer wird den anderen überlisten können? Der kluge, aber unkriegerische Jakob muß dem stärkeren, aber wenig überlegsamen Esau entgegenziehen; wie wird er sich helfen (32, 4ff.)? Dabei hört der kindliche Hörer atemlos zu und ist glücklich, wenn der Held schließlich allen Fährlichkeiten entgangen ist. Gern drängen die Erzähler solche spannenden Motive womöglich auf einen Punkt zusammen: in einer Lage, da Hagar ganz verzweifelt, erbarmt sich ihrer Gott; als Abraham schon die Hand ausreckt, Isaak zu schlachten, wird er von Gott zurückgehalten. Lot zaudert so lange (19, 15ff.), und Jakob hält die Gottheit fest (32, 27), bis der Tagesanbruch nahe ist; der nächste Augenblick muß die Entscheidung bringen. Wo aber diese Spannung gänzlich fehlt, wo es keine Verwickelung gibt, da liegt auch keine eigentliche „Geschichte" vor.

8. **Anspielungen.** Viele der Sagen antworten, wie oben gezeigt worden ist, auf bestimmte Fragen. Diese Sagen sind also nicht das harmlose Spiel einer absichtslos schaffenden und nur die Schönheit suchenden Phantasie, sondern sie haben einen bestimmten Zweck: sie wollen belehren. Wenn diese Erzählungen also ihren Beruf erfüllen, so müssen sie diese Pointe deutlich herauskehren; was sie auch in hohem Grade tun. Dem fühlenden Leser, der die unglücklich-glückliche Hagar auf ihrem Wege durch die Wüste teilnehmend begleitet hat, wird kein Satz in der ganzen Geschichte so rührend ins Ohr fallen als das Wort, das aller Not ein Ende macht: Gott hörte (21, 17). Dieser Eindruck aber ist vom Erzähler beabsichtigt, denn auf dies Wort wollte er die Erklärung des Namens „Ismael" (Gott hört) bauen. – Oder welcher Satz in der Sage von Isaaks Opferung prägt sich so sehr dem Gedächtnis ein als das ergreifende Wort, mit dem Abraham aus zerrissenem Herzen die Frage seines ahnungslosen Kindes beschwichtigt: Gott ersieht sich (22, 8)! Dies Wort, das Gott selbst verwirklicht hat, ist so betont, weil es die Frage nach dem Ursprung des Namens der Stätte „Jeruel" (Gott ersieht sich) beantwortet. – Andere Sagen spiegeln historische Ereignisse oder Situationen wieder. So sind in der Sage von Hagars Flucht die Handelnden zunächst einzelne Personen, deren Schicksale wir mit Teilnahme verfolgen; aber in der Hauptstelle, bei den Worten des Gottes über Ismael (16, 11ff.), läßt der Erzähler durchblicken, daß es sich bei dem Knaben zugleich um ein Volk und dessen Geschick handelt. – Besonders liebt es hebräischer Geschmack, an die Namen der Hauptheiden und -Orte anzuklingen, auch da, wo keine eigentliche Namenserklärung beabsichtigt wird. Manche der Sagen sind von solchen Anspielungen ganz erfüllt. So sind diese Erzählungen gewissermaßen transparent: schon der, der sie ganz unbefangen, einfach als schöne Geschichten liest, hat seine Freude an ihnen; aber erst, wer sie gegen das Licht des ursprünglichen Verständnisses hält, kann ihre leuchtenden Farben erkennen; dem erscheinen sie als kleine glitzernde und flimmernde Kunstwerke. Das Eigentümliche der hebräischen Volkssagen vor anderen Sagen besteht, wenn wir nicht irren, besonders in diesem Schimmer der Pointen; wie denn überhaupt in der Geistesart und der Literatur Israels die Begabung und Vorliebe für das Geistreiche – bis auf diesen Tag – als besonders bezeichnend hervortritt.

In vielen Fällen war die Aufgabe der Erzähler recht verwickelt; es galt, eine ganze Reihe von Fragen zugleich zu beantworten oder eine Menge gegebener Voraussetzungen mit aufzunehmen. So fragt die eine Variante der Turmbaugeschichte,

wie die vielen Sprachen und die Stadt Babel entstanden seien, die andere nach der Entstehung der verschiedenen Wohnsitze der Völker und eines alten Bauwerks. Dazu waren noch in vielen Fällen die Erzählungsstoffe durch die Überlieferung gegeben. So lag eine Geschichte von der Bewirtung dreier Gottheiten durch einen Heros vor, die in Israel auf Abraham übertragen war; die Erzähler aber beabsichtigten, durch diese Erzählung nicht nur die Einsetzung des Kultus von Hebron zu begründen, sondern zugleich die Geburt des Isaak zu erklären und seinen Namen zu deuten. Hier war also die Aufgabe, die verschiedenen Stoffe zur Einheit zusammenzuschließen. Es ist die reizvollste Aufgabe des Genesis-Erklärers, diesen Dingen nachzugehen und so nicht nur, soweit es möglich ist, den ältesten Sinn der Sagen in Israel zu erkennen, sondern zugleich die Feinheiten der künstlerischen Komposition dieser Erzählungen zu beobachten.

Demnach handelt es sich auch bei den ältesten Sagen der Genesis nicht um leicht hingeworfene, harmlose oder gar rohe Erzählungen, sondern es tritt in ihnen vielmehr eine reife, durchgebildete, höchst energische Kunst hervor. Die Geschichten sind stark stilisiert.

9. **Urteil und Tendenz.** Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Erzähler kaum jemals ausdrücklich ein Urteil über die Personen oder ihre Taten aussprechen. Natürlich haben auch sie ein solches Urteil gehabt; sie sind keineswegs objektiv, sondern vielmehr höchst subjektiv; und oft liegt das wirkliche Verhältnis der Sagen darin, daß wir das Urteil der Erzähler nachempfinden. Aber ausgesprochen haben sie dies Urteil fast niemals: sie waren nicht imstande, über die Vorgänge des Seelenlebens ausdrücklich zu reflektieren. Dies Verschweigen des Urteils aber zeigt uns deutlich, daß es den Erzählern, zumal den älteren, nicht in erster Linie darauf ankam, allgemeine Wahrheiten auszusprechen. Zwar liegen wohl manchen der Sagen mehr oder weniger deutlich gewisse Wahrheiten zugrunde, so der Auszugsgeschichte eine Betrachtung über den Wert des Glaubens, der Hebron-Sage (18) über den Lohn der Gastfreundschaft, der von Noahs Fluch (9, 20 ff.) ein Satz über den Niedergang der Völker durch Unsittlichkeit. Aber man darf diese Erzählungen nicht so auffassen, als ob dies ihr eigentlicher Zweck wäre; sie haben keine Tendenz. Anders ist es bei den Mythen, die allerdings Fragen allgemeinerer Art beantworten, und bei den Verfassern der Sagenbücher, die allerdings gewisse Gedanken über Jahve und Israel, über Frömmigkeit und Sittlichkeit aussprechen wollten, aber freilich dabei durch den feststehenden Stil sehr behindert waren.

---

10. **Der ausgeführte Stil.** Aus der hiermit in wesentlichen Grundzügen beschriebenen Erzählungskunst hat sich nun eine andere, der modernen verhältnismäßig näher stehende entwickelt. Während ein klassisches Beispiel der ersten Art die Erzählung von Hagars Flucht (16) ist, ist das deutlichste Beispiel der zweiten die Joseph-Geschichte; man vergleiche die beiden Erzählungen miteinander, um den großen Unterschied der beiden Arten vor Augen zu haben: dort alles eigentümlich kurz, gedrungen, hier vieles ebenso auffallend weit ausgesponnen.

Der erste in die Augen springende Unterschied ist der Umfang der Erzählungen. Man hat es inzwischen gelernt und liebt es, größere Kunstwerke zu gestalten. Der zweite Unterschied besteht darin, daß man sich jetzt nicht mehr begnügt, eine einzelne Sage für sich zu erzählen, sondern daß man es versteht, mehrere Sagen zu einem Ganzen zusammenzufassen. So in der Joseph-Geschichte, ebenso im Jakob-Esau-Laban- und im Abraham-Lot-Sagenkranze. Prüfen wir, wie diese Verbindungen vor sich gegangen sind. Es haben sich verwandte Sagen angezogen: so lag es besonders nahe, diejenigen Sagen, die von derselben Person handelten, zu einem kleinen Epos zusammenzustellen, so in der Joseph- und der Jakob-Geschichte — die innere Einheit des Ganzen besteht dann in der Konzentration um eine Hauptperson —; oder ähnliche Sagen, wie die von Abraham in Hebron (18) und die von Lot in Sodom (19) haben sich zusammengeschlossen. In vielen Fällen, die wir beobachten können, ist die Form der Verbindung dieselbe: die wichtigere Sage ist in zwei Teile zerspalten, die unwichtigere ist in die Mitte eingestellt. Wir nennen diese Form der

Komposition, die in der Literaturgeschichte recht häufig ist — man erinnere sich an Tausend und Eine Nacht, an den Decamerone, an Gil Blas oder an die Hauffschen Sagen —, „Rahmenerzählung". So ist die Jakob-Esau-Geschichte der Rahmen für die Jakob-Laban-Sage geworden; ebenso sind die Erlebnisse Josephs in Ägypten in die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern eingestellt; ähnlich ist auch die Abraham-Hebron-Geschichte mit der Lot-Sodom-Erzählung verknüpft. Um nun die Kunst dieser Kompositionen beurteilen zu können, wird man vor allem die Ränder der ursprünglichen Sagen beobachten müssen. Die Erzähler finden gewöhnlich durch ganz einfache Mittel den Übergang von der einen zur andern Erzählung. Dieser Übergang ist vor allem die *Reise*. So wandert die Gottheit von Hebron nach Sodom, Jakob von Esau zu Laban und dann zu Esau wieder zurück; Joseph wird nach Ägypten gebracht und seine Brüder müssen ihm folgen; und durch solche Reisen geht der Erzähler ungezwungen von dem einen Stoffe zum anderen über. Auf derselben Linie weitergehend, haben dann die Spätesten das Ganze der überlieferten Sagenstoffe zusammengeordnet: zuerst die im fernen Osten spielenden Ursagen, dann die im Osten und Süden Kanaans lokalisierten Vätergeschichten, sodann die Joseph-Erzählungen, schließlich die Geschichten von Moses und dem Auszuge. Die Verbindung wird auch hier durch Wanderungen geschaffen: darum muß Abraham von Osten her nach Kaanan wandern, und der Einzug der Brüder Josephs in Ägypten bereitet den Auszug ihrer Nachkommen ebendaher vor.

Ein anderes bezeichnendes Merkmal der Joseph-Geschichte ist ihre *Weitläufigkeit*, die sie von der Knappheit der alten Erzählungen stark unterscheidet. Da finden wir eine Fülle von langen Reden, von Selbstgesprächen, von weitläufigen Schilderungen der Situationen und von Auseinandersetzungen der Gedanken der handelnden Personen. Da liebt es der Erzähler, das bereits Berichtete in Form der Rede noch einmal zu wiederholen. Es ist offenbar eine besondere Erzählungskunst, ein sich entwickelnder neuer Geschmack, der sich hier ausspricht. Diese neue Kunst begnügt sich nicht, wie es die alte getan hat, die Sage möglichst kurz zu erzählen; sondern man bestrebt sich im Gegenteil, sie reicher auszustatten und ihre Schönheiten, auch wenn sie nur am Wege liegen, zu entwickeln. Situationen, die man als reizvoll und merkwürdig empfindet, wünscht man, für das Auge des Hörers möglichst lange festzuhalten; so wird z. B. die Angst der Brüder Josephs, als sie vor ihrem Bruder standen, weit ausgeführt; man erzählt mit Absicht möglichst langsam, daß der Hörer Zeit habe, den Reiz der Situation voll auszukosten; so darf sich Joseph nicht gleich bei der ersten Begegnung entdecken, damit sich dieselbe Szene wiederhole; er muß verlangen, daß ihm Benjamin vorgeführt werde, weil der alte Jakob diesem Befehl nachzukommen lange Zeit zögert, wodurch die Entscheidung hinausgeschoben wird. Das Mittel aber, das immer und immer wieder angewandt wird, die Erzählung zu dehnen, ist dies, *dieselbe Szene zweimal* zu erzählen: zweimal deutet Joseph ägyptischen Großen Träume (40 f.), zweimal müssen Josephs Brüder in Ägypten mit ihm zusammentreffen, zweimal versteckt er, um sie zu ängstigen, Wertsachen in ihren Säcken (42, 25 ff.; 44, 1 ff.), zweimal verhandeln sie über Josephs Becher, mit dem Hausmeister und mit Joseph selbst (43. 44.), usw. — Dieselben Erzähler haben zugleich eine höchst auffällige Vorliebe für *lange Reden*; und zwar so sehr, daß sogar die Handlung den Reden untergeordnet wird. Das bezeichnendste Beispiel ist Abimelechs und Abrahams Zusammentreffen (20). Hier werden sogar, ganz entgegen der im alten Stil stets beobachteten Regel, die Ereignisse nicht in der Reihenfolge, in der sie geschehen sind, erzählt, sondern es werden im Anfange eine Reihe von Geschehnissen verschwiegen, um sie dann in den nachfolgenden Reden „nachzuholen". So hat der Erzähler versucht, die Reden, selbst auf Kosten der Erzählung der Tatsachen, interessanter zu gestalten. — Sehr beliebt ist es auch, den Reden dadurch Inhalt zu geben, daß man das schon Berichtete durch eine der Personen der Geschichte noch einmal erzählen läßt (42, 13. 21. 30 ff.; 43, 3. 7. 20 f.; 44, 19 ff.). Stilregel ist es bei solchen wiederholenden Reden, anders als bei Homer, das zweite Mal ein wenig zu variieren oder dem zweiten Bericht durch Einführung eines neuen Zuges eine Besonderheit zu verleihen. Diese Vorliebe für

längere Reden ist, wie man deutlich erkennt, im hebräischen Sagenstil eine sekundäre Erscheinung, das Zeichen einer späteren Zeit. Wir sehen das daran, daß gerade diejenigen Stücke, die wir aus anderen Gründen als späteste Nachtriebe der Sage oder als Einsätze (13, 14–17; 16, 9f.; 18, 17–19. 23–33) erkennen, solche ausführlichen Reden enthalten. – Wir können diese Freude an der Weitläufigkeit auch bei den anderen literarischen Gattungen Israels, in der lyrischen und in der Weisheitsliteratur sowie auch bei den Prophetenreden nachweisen, vgl. „Israelitische Literaturgeschichte" in der „Kultur der Gegenwart" I 7. S. 54. Überall gewahren wir darin dasselbe: während die alte Zeit nur in kurzen, abgebrochenen Worten ihr inneres Leben hatte aussprechen können, hat ein späteres Geschlecht es gelernt, sich genauer zu beobachten und voller auszusprechen. Zugleich ist die Aufmerksamkeit, die man dem Seelenleben des Einzelnen zuwendet, damals bei weitem gestiegen. Man hat jetzt Lust und Kraft, psychologische Probleme zu behandeln. So ist z. B. in der Erzählung von Isaaks Opferung das Musterstück eines Charakterbildes geschaffen worden.

Der Unterschied der beiden beschriebenen Gattungen ist so groß, daß es geraten ist, sie auch durch verschiedene Namen zu unterscheiden; es empfiehlt sich, nur die erste „Sage", die zweite dagegen „Novelle" zu nennen.

11. **Notizen.** In stärkstem Gegensatz zu den ausgeführten Sagen stehen die ganz kurzen „Notizen", die sich hin und her in der Genesis finden, z. B. wenn es von Jakob ganz kurz heißt, daß er in Mahanaim dem göttlichen Heere begegnet sei (32, 2f.), daß er in Sichem einen Acker gekauft habe (33, 18ff.), daß Debora bei Bethel gestorben und begraben sei (35, 8. 14), daß Rahel vor Ephrath bei Benjamins Geburt habe sterben müssen (35, 16ff.) oder daß Sara in der Höhle von Machpela begraben liege (23). Es ist gewiß kein Zufall, daß in vielen dieser Notizen die Stätte, da die Sache geschehen ist, genannt wird, ja manchmal geradezu die Hauptsache an der ganzen Überlieferung ist. Wir werden daher in solchen Angaben *Lokaltraditionen* zu sehen haben, wie sie unmittelbar dem Volksmunde entnommen sind. Derartige kurze Ortsüberlieferungen kann man noch jetzt in deutschen Landen hören und in Sagenbüchern lesen, vgl. Grimm, Deutsche Sagen Nr. 2. 6. 11. 12. 19. 21. 22 u. a.

IV. Geschichte der Überlieferung der Sagen der Genesis in mündlicher Tradition.

1. **Fremde und einheimische Sagenstoffe.** Die Sagen waren, als sie aufgeschrieben wurden, bereits *uralt* und hatten schon eine lange Geschichte hinter sich. So liegt es in der Natur der Sache: der Ursprung der Sage entzieht sich stets dem forschenden Blick und geht in vorgeschichtliche Zeit zurück. Und so ist es auch in diesem Falle; das hohe Alter der Sagen zeigt sich u. a. daran, daß sie manchmal von später zurückgetretenen oder untergegangenen Völkern und Stämmen reden, wie Sem, Ham, Japheth, Kain, Ismael, Ruben, Simeon und Levi; ferner in der Urwüchsigkeit vieler Züge, die uns Religion und Sittlichkeit uralter Zeit verraten: man denke nur an so manche mythologische Reste wie die Geschichte von den Engelehen (6, 1ff.), von dem Kampfe Jakobs mit der Gottheit (32, 25ff.), an die mancherlei Geschichten von Lug und Trug der Erzväter u. a. m.

Ein Teil dieser Sagen und gewiß sehr viele sind nicht von Israel erzeugt worden, sondern aus der Fremde in Israel *eingewandert*. Auch das liegt ja in der Natur dieser Geschichten, daß sie von Volk zu Volk, von Land zu Land und auch von Religion zu Religion ziehen. So sind auch von unseren deutschen Sagen und Märchen viele aus der Fremde gekommen. Bedenken wir nun, daß Israel auf einem durch tausendjährige Kultur gedüngten Boden gelebt hat, bedenken wir ferner den Welthandel und Weltverkehr der alten Zeit, der von Babylonien nach Ägypten und von Arabien ans Mittelmeer gerade über Palästina führte, so werden wir geradezu fordern, daß sich diese Stellung Israels unter den Nationen auch in seinen Sagen widerspiegelt.

Besonders aber zeugen diese Erzählungen selbst dafür, daß sie aus mannigfaltigen Quellen zusammengeflossen sind; denn sie sind außerordentlich buntscheckig. Einige davon spielen in Babylonien, andere in Ägypten, andere im Osten und Süden Kanaans, andere in Kanaan selbst. Einige denken sich die Väter und Urväter als Bauern (Paradieses-Sage), andere als Hirten. — Ebenso bunt ist der Gottesbegriff der Sagen. Da ist die Gottheit an die Nacht gebunden (Penuel- und Sodom-Sage), aber anderswo tritt sie auch bei Tage auf (Hebron-Sage). Sie offenbart sich im Traume, aber sie wandelt auch sichtbar unter den Menschen. Der Schauer des Geheimnisses umweht sie, aber die Urmenschen verkehren mit ihr ganz vertraut. Sie wohnt am Baum, an der Quelle, am Stein und scheint dann nicht viel mehr als ein Lokalnumen zu sein, oder sie wandert auch mit dem Hirten als sein Schutzgeist umher. Ihre Stätte ist das Fruchtland (Kanaans) — so in der Kainsage —, aber sie offenbart sich den Vätern auch in Harran, in Ägypten, wie in Gerar. Sie mischt sich in die kleinsten Angelegenheiten von Haus und Hof, aber sie regiert auch die ganze Welt, die sie gebildet hat, und ordnet die Dinge der Menschheit (Ursage). Sie erscheint in Person, um zu handeln und zu reden, aber sie wirkt auch im Verborgenen und hält die Fäden des Geschehenden geheimnisvoll in der Hand (Joseph-Novelle). Sie ist dem Ahnherrn gnädig, aber sie überfällt ihn auch mordlustig bei Nacht (Penuel-Sage). Gott ist der Menschheit unbedingt überlegen (24, 50), aber er hat doch Besorgnis vor ihrer allzugroß werdenden Macht (11, 6), und gelegentlich wird ein Gott sogar von einem Menschen überwunden (Penuel-Sage). Fast immer, wenigstens in den vorliegenden Rezensionen ohne Ausnahme, ist es ein Gott; aber an gewissen Stellen klingt noch Polytheismus hindurch: so in dem „Wir" der Schöpfungs- und Turmbaugeschichte; in der Hebron-Sage treten ursprünglich drei Götter auf; in der Penuel-Sage kämpft Jakob gar mit einem nächtlichen, offenbar untergeordneten Dämon. Alledem kann unmöglich ein und dieselbe Gottesgestalt zugrunde liegen, sondern hier muß Mannigfaltigstes zusammengekommen sein. — Und deutlich ist auch dies, daß der Name „Jahve" erst nachträglich diesen Sagen aufgeprägt worden ist. Ist doch von der sonst für Jahve im ganzen Alten Testament bezeichnenden Erscheinung Feuer und Rauch, Erdbeben, Donner und Blitz, allein von dem sekundären Kap. 15 abgesehen, in der Genesis nirgends die Rede, und findet sich doch unter den Stammes- und Personennamen kein einziger, der mit Jahve zusammengesetzt wäre. Dagegen klingt uns aus den Eigennamen wie Israel, Ismael, Penuel, ursprünglich vielleicht auch Jakob-el, Joseph-el, der Name „El" entgegen, und so hören wir denn auch ausdrücklich von dem El-roi zu Lahaj-roi (16, 13), vom El-olam zu Beersaba (21, 33), vom El-bethel zu Bethel (31, 13); auch El-schaddaj und El-eljon gehören in diese Reihe. Zwei unserer Sagensammlungen (der Elohist und der Priesterkodex) vermeiden es noch, den Gott der Patriarchen „Jahve" zu nennen; man darf darin einen letzten Rest von Empfindung dafür sehen, daß diese Erzählungen eigentlich mit dem Gott des geschichtlichen Israel nichts zu tun haben, wie auch das Buch Hiob, das deutlich einen ausländischen Stoff behandelt, den Namen „Jahve" nicht gebraucht. — Diese ganze übergroße Mannigfaltigkeit ist nur so zu verstehen, daß die Sagenstoffe im ganzen nicht aus Israel herrühren, sondern außerisralitischer oder wenigstens vorjahvistischer Herkunft sind.

Babylonischen Einfluß dürfen wir im allgemeinen für die Ursagen annehmen; ist doch nach ihnen selber Babylonien ein Ursitz des Menschengeschlechts und Babel die älteste Stadt der Welt, und werden doch in der Sintfluterzählung das Land Ararat und in der Paradieses-Geschichte die Ströme des Ostens genannt. Beweisen können wir babylonische Herkunft für die Sintflutsage, für die wir babylonische Rezensionen besitzen; die Schöpfungsgeschichte Kap. 1 stimmt mit der babylonischen in einem, aber einem sehr bedeutsamen Zuge überein; die zehn Urväter der Menschheit (5) sind im letzten Grunde mit den zehn Urkönigen der Babylonier identisch, besonders geht der biblische Henoch auf die Figur des babylonischen Enmeduranki zurück; Nimrod, der König der babylonischen und Gründer der assyrischen Städte (10, 10ff.), wird von einer assyrisch-babylonischen Sagengestalt abzuleiten sein. Auch die Turmbausage handelt von Babylonien und muß in der

Nähe zu Hause sein. Die iranischen Parallelen zur Paradieses-Sage zeigen, daß auch diese vom Osten her, vielleicht aus Mesopotamien gekommen ist. Aus dieser Herkunft der Ursagen erklären sich ihre Unterschiede von den Vätersagen, die wir oben festgestellt haben (vgl. S. 17): ihre universalistische Haltung ist aus dem weiteren Gesichtskreis der babylonischen Weltkultur, ihre stärkeren Anthropomorphismen sind als letzte Reste der heidnischen Religion, die diesen Stoffen einst aufgeprägt war, zu verstehen. Über die Zeit und Art des Eindringens dieser Sagen in Israel sind die Meinungen der Forscher geteilt; uns erscheint es aus inneren Gründen als wahrscheinlich, daß sie bereits im zweiten Jahrtausend, von Volk zu Volk ziehend, auch nach Kanaan gekommen waren und von Israel übernommen wurden, als es in die kanaanäische Kultur hineinwuchs.

Ägyptischen Einfluß bemerken wir sehr bezeichnender Weise in den Ursagen nirgends; dagegen vermuten wir ihn, freilich, ohne ihn sicher beweisen zu können, in der Joseph-Novelle, die z. T. in Ägypten spielt und auf ägyptische Sagen zurückgehen mag.

Für die Sagen von Abraham, Isaak und Jakob ist zu fragen, ob sie von Israel in Kanaan vorgefunden oder dorthin bei seiner Einwanderung mitgebracht worden seien. Nun beachte man, daß diese Erzählungen durchweg nicht im eigentlichen Kanaan, sondern in den Steppen östlich und südlich von diesem Lande spielen. Zwar berühren die Väter gelegentlich auch Kanaan; aber es fällt in hohem Grade auf, daß von ihnen an kanaanäischen Stätten mit alleiniger Ausnahme der Hebron-Sage (18) nur „Notizen" oder spätere Neubildungen, aber nicht eigentliche Sagen erzählt werden; so von Abraham in Sichem und Bethel (12, 6f. 8; 13, 3ff.), von Jakob in Bethel, Sukkoth und Sichem (28, 10ff.; 33, 17ff.; 35, 1ff.) sowie in Ephrath (35, 16ff.), während so wichtige Stätten Kanaans wie Jerusalem, Jericho, Dan, Silo, Ophra und viele andere in den Vätersagen überhaupt nicht erwähnt werden. Hieraus ist zu schließen, daß die Vätersagen nicht in Kanaan entstanden, sondern dahin erst von Israel gebracht worden sind. Auf diese Herkunft der Vätersagen aus der Steppe führt ferner, daß gerade die ältesten Erzählungen die Patriarchen nicht als Bauern, sondern als Nomaden, speziell als Schafzüchter, denken; vgl. besonders die Geschichten von Jakob und Laban. Zu dem Berufe des Schafzüchters, der durch die Schwerfälligkeit seiner Tiere zur Friedfertigkeit gezwungen ist, paßt auch der eigentümlich sanfte und nachgiebige Charakter der Urväter, der so wenig mit dem kriegerischen Geiste des späteren geschichtlichen Israel übereinstimmt; wie denn überhaupt die Verhältnisse der Nomadenzeit hier mit so frischer Anschaulichkeit dargestellt werden, daß man nicht umhin kann, eine wirkliche, wenn auch freilich verklärte Erinnerung an die Verhältnisse anzunehmen, unter denen die Vorfahren einst gelebt haben. Schließlich ist zu beachten, daß der kanaanäische Gottesname Baal in den Vätersagen niemals vorkommt. Außerordentlich wahrscheinlich aber klingt Greßmanns Vermutung (Zeitschrift für alttest. Wissenschaft XXX, S. 28), daß die El-Gestalt, die sich fast ausschließlich in den Erzählungen von Israels Vorfahren findet, der Gott der Vorfahren Israels gewesen ist. — Eine Gruppe für sich bilden die Sagen, die von den Ahnherren der Stämme Israels handeln, von Simeon und Levi (34), von Juda (38) und von Ruben (35, 22): diese Sagen geben deutlich Erinnerungen des historischen, in Kanaan eingewanderten Israel wieder, sind also die spätesten der Genesis.

Das Gesamtbild der Sagenüberlieferung Israels ist also, soweit wir es zu erkennen vermögen, in großen Zügen dieses: die Ursage ist im wesentlichen babylonisch, die Vätersage im wesentlichen althebräischen Ursprungs mit einigen Einsätzen aus der historischen Zeit Israels, während das Gesicht der Joseph-Sage nach Ägypten gerichtet ist. Kanaan hat die Ursage Israel vermittelt, aber auf die Vätersage im ganzen nicht eingewirkt: Israel war zu stolz, als daß es Ahnherrngestalten der Kanaanäer aufgenommen hätte, und zu deutlich war sein Bewußtsein, daß es nicht in Kanaan zu Hause ist und mit Kanaan dem Blute nach nichts zu tun hat.

Diese Anordnung des Gesamtmaterials erschöpft indeß die ganze, komplizierte

Geschichte der Sagen noch bei weitem nicht. Vielmehr läßt sich in einigen Fällen zeigen und für sehr viele vermuten, daß die einzelnen Erzählungen, unbeschadet dieser drei Hauptströme, noch eine weitere Vorgeschichte für sich haben. So wird die Ismael-Sage ursprünglich eben in Ismael zu Hause gewesen sein, wie die Gestalt Lots in Moab, wo Lots Höhle gezeigt wurde (19, 30); die Sodomsage mag einmal von den Lavafeldern Arabiens erzählt worden sein; von den wilden, mordlustigen Beduinen wird auch das Lamech-Lied (4, 23f.) sowie Lamechs Stammbaum (4, 17–22) stammen. – Noch viel komplizierter aber wird das Bild, wenn wir die mannigfaltigen Sagenparallelen hinzunehmen. Da treffen zunächst einige Sagen und Sagenmotive mit griechischen Stoffen zusammen: so die Geschichte vom Empfang der drei Männer bei Abraham, die von „Potiphars Weib", von Rubens Verfluchung (35, 22), vom Streite der Brüder Jakob und Esau, von Lot zu Sodom, von Isaaks Opferung; auch in den Ursagen findet sich Verwandtes. Griechen und Hebräer haben in der hier in Betracht kommenden Zeit nicht in unmittelbarem Verkehr gestanden; die ihnen gemeinsamen Stoffe werden also nicht nur diesen beiden Völkern zu eigen gewesen sein, sondern müssen ihnen aus einem großen Überlieferungsschatze, der im Orient seinen eigentlichen Sitz gehabt haben muß, zugekommen sein. So blicken wir also von hier aus von ferne in die gemeinsamen Erzählungsstoffe eines viel weiteren Kreises. – Dieser Kreis aber tritt uns nun leibhaftig entgegen, wenn wir beginnen, Parallelen aus der gesamten Weltliteratur zu sammeln. Hier aber zeigt sich uns ein zunächst unübersehbar vielseitiges Bild. Parallelen zu den Sagen der Genesis finden wir bei den weitentferntesten Völkern. Die Geschichten, die hier besonders in Betracht kommen, sind die von „Potiphars Weibe", die Sodom-Geschichte, die Hebron-Sage, das Grundmotiv der Joseph-Erzählung, d. i. die Mißhandlung des jüngsten, hochsinnigen Bruders durch die übrigen; ebenso international sind die Grundmotive von der Tochter, die ihren Vater täuscht und so ein Kind von ihm erhält (Lotsage), von der treuen Witwe, die nach dem Tode ihres Mannes von ihm einen Sohn empfängt (Tamar), auch von der Unschuld und dem Falle der ersten Menschen und gewiß noch viele andere.

2. **Umwandelungen der Stoffe in Israel.** Natürlich sind die fremden Stoffe in Israel aufs stärkste dem Volkstum und der Religion angepaßt worden; dies ist am deutlichsten an der babylonisch-hebräischen Sintflutsage zu sehen. Dabei ist der Polytheismus verschwunden: die vielen Götter sind zugunsten des Einen weggefallen (Schöpfungsmythus) oder zu Dienern dieses Einen heruntergedrückt worden (Hebron-Sage); die Lokalnumina der Elim sind Jahve gleichgesetzt und ihre Namen als Beinamen Jahves an dieser Stätte betrachtet worden (16, 13; 21, 33; 31, 13). Und wenn auch einzelne der Sagen, wie besonders die Penuel-Geschichte, sich der Israelitisierung hartnäckig widersetzten, so bleibt doch die Aneignung dieser Sagen und ihre Erfüllung mit dem Geiste der höheren Religion eine der glänzendsten Taten des Volkes Israel. Aber auch abgesehen von der Religion haben bei dieser Übernahme der Sagen sicherlich eine Menge von Änderungen stattgefunden, die wir nur zum kleinsten Teil zu übersehen vermögen. Da sind fremde Gestalten durch einheimische verdrängt worden: so trat an Stelle des babylonischen Zauberpriesters Enmeduranki der hebräische Henoch, für den babylonischen Sintfluthelden setzte man den vielleicht syrisch-kanaanäischen Noah ein. Oder es wurden einheimische den fremden Figuren gleichgesetzt: so wurden die Sagengestalten Esau und Jakob mit den angenommenen Ahnherren der Völker Edom-Seir und Israel identifiziert; so kommt es, daß dem Jakob die Repräsentanten der israelitischen Stämme Ruben, Simeon, Levi, Juda usw. als Söhne zugeschrieben wurden, und daß Abraham, Isaak und Jakob zu Ahnherren des Volkes Israel wurden. Dabei sind dann auch einzelne spezifisch-israelitische Züge in die Sagen eingedrungen, z. B. die Weissagung, Esau (Edom) werde sich von Jakob (Israel) einst losmachen (27, 40); in die Jakob-Laban-Sage ist das Motiv vom Grenzvertrage zu Gilead neu eingesetzt worden (31, 52).

Weitere Verschiebungen sind durch Austausch oder Zusammenwachsen der verschiedenen Überlieferungen eingetreten. Wir dürfen uns vorstellen, daß der-

gleichen sehr vielfach geschehen ist, durch den Verkehr, besonders etwa bei den großen Wallfahrten zum Stammesheiligtum, auch durch den Stand der fahrenden Erzähler. So sind die Sagen von einem Ort zum anderen gewandert und werden daher in unserer gegenwärtigen Tradition von verschiedenen Stätten erzählt. Die Geschichte von Sodom und Gomorrha war nach anderer Überlieferung, wie es scheint, in Adma und Seboim zu Hause (Hosea 11, 8). Nach einer dritten Tradition wurde eine ähnliche Sage von Gibea in Benjamin erzählt (Richter 19). Die Rettung Ismaels war zugleich in Lahaj-roi (16, 14) und in Beerseba (21, 14) lokalisiert. Die Namen der Erzväter werden an den verschiedensten Stätten genannt, die alle von ihnen gestiftet sein sollen, Abraham besonders in Beerseba, später auch in Hebron u. a.; Isaak nicht nur in Beerseba (26, 23ff.), sondern auch in Lahaj-roi (25, 11), Jakob in Beerseba, zugleich in Penuel, Mahanaim, später auch in Bethel und Sichem (28, 19; 32, 31f.; 33, 18). An welchem Ort die Gestalten ursprünglich gesessen haben, werden wir wohl niemals mit Sicherheit sagen können; ebensowenig können wir wissen, ob Abraham oder Isaak in der Gerarsage (20. 26) ursprünglich ist. — So sind dann auch verschiedene Sagen verbunden worden, z. B. die Paradieses- und Schöpfungserzählung des Jahwisten, der Schöpfungsmythus und der Mythus von der seligen Zeit beim Priesterkodex. — Ferner sind verschiedene Gestalten zusammengewachsen: so ist Jakob nach der Esau-Sage der schlaue Hirt, der den Jäger überwindet; verwandt, aber doch andersartig ist der Jakob der Laban-Sage, wo er der kluge Schwiegersohn ist, der den gewandten Schwiegervater überlistet; in der Joseph-Sage dagegen stellt er den alten Vater dar, der den jüngsten Sohn zärtlich liebt, wobei von seiner Klugheit keine Rede ist; ganz anders ist dann wieder der starke Jakob, der bei Penuel mit dem Dämon kämpft; von diesem wiederum deutlich unterschieden ist der Jakob, dem sich die Gottheit zu Bethel offenbart. — Beim Zusammenwachsen der Sagen ist dann der Stammbaum der Patriarchen festgestellt worden: da ist Abraham zum Vater Isaaks und dieser zum Vater Jakobs geworden; da hat man Ismael zum Sohn Abrahams und Lot zu seinem Neffen gemacht usw. Auch die Gründe hierfür sind uns ganz dunkel. Wie alt dieser Stammbaum sein mag, ist nicht zu sagen.

Und wie von Ort zu Ort, so wandern die Sagen auch durch die verschiedenen Zeiten. Im allgemeinen werden sie schlichtweg weiter erzählt, oft mit einer uns fast unglaublichen Treue, halb verstanden vielleicht oder ganz undeutlich geworden und dennoch weiter überliefert. Und doch erliegen auch diese so treu erzählten Sagen dem allgemeinen Wechsel. Wenn ein neues Geschlecht gekommen ist, wenn sich die äußeren Verhältnisse geändert haben, oder wenn sich die Gedanken der Menschen verschoben haben, sei es die Religion oder die sittlichen Ideale oder der ästhetische Geschmack, so kann auch die volkstümliche Sage auf die Dauer nicht dieselbe bleiben. Langsam und zögernd, stets in gewisser Entfernung, folgen die Sagen den allgemeinen Veränderungen nach, die einen mehr, die anderen weniger. Hier also bieten uns die Sagen einen außerordentlich wichtigen Stoff zur Erkenntnis der Wandelungen im Volke selbst; eine ganze Geschichte der religiösen, sittlichen und ästhetischen Urteile des alten Israel läßt sich aus der Genesis schreiben.

Von besonderer Bedeutung dabei ist, daß die Erzähler andere Lebensweise hatten als die Ahnen: jene waren Schafhirten gewesen, diese aber waren Bauern. Nun hat zwar die Sage das Bild der Ahnen als Schafhirten im allgemeinen treu festgehalten; dennoch sind einige, wenn auch nicht sehr viele Züge, die den Ackerbau voraussetzen, eingedrungen, vgl. 26, 12; 30, 14; 37, 7 u. a.

3. Geschichte der Religion und Sittlichkeit der Sagen. Für uns ist das Wichtigste dabei die Geschichte der Religion. Gerade hier aber ist es von Bedeutung, daß man sich des außer- und vorisraelitischen Ursprungs der Erzählungen erinnere und nicht etwa die am tiefsten stehende Gottesanschauung ohne weiteres für den ältesten Glauben des geschichtlichen Israel erkläre, um dann die höhere Gottesfigur der Urgeschichte in ganz späte Zeit zu verlegen. Wir werden vielmehr, wenn wir das eigentlich-Israelitische erfassen wollen, nicht sowohl auf den Sagenstoff selber, sondern auf das, was Israel daraus gemacht, oder auf die

Geschichte, die er in Israel erlebt hat, zu achten haben. Dafür aber ist die entscheidende Beobachtung die, daß Israel die ganze Mannigfaltigkeit der in den Sagenstoffen überlieferten Gottesbegriffe mit seinem „Jahve"-überstempelt und dadurch die innere Verschiedenheit für sich aufgehoben hat. Wie entwickelt aber sein Begriff von „Jahve" war, erkennt man daran, daß es die kanaanäisch-babylonischen Götter der Urgeschichten in ihm zusammenzufassen vermocht hat: Jahve ist es — so hat schon das älteste Israel behaupten können —, der die Sintflut über die ganze Erde gebracht und alle Völker in Babel zerstreut hat. Universalistische Gedanken müssen also bereits der ältesten Religion Israels zu eigen gewesen sein. Daneben aber waren auch die niederen Gedanken früherer Religionsstufen noch nicht ganz vergessen; sonst würde man die alten Sagen nicht fortüberliefert, sondern vernichtet haben. Die Genesis aber zeigt uns, wie die höheren Ideen mit den niederen Stoffen gekämpft und sie schrittweise umgebildet haben. — So beobachten wir in sehr vielen der Sagen eine monotheistische Tendenz, eine Scheu vor der Mythologie, wovon schon oben die Rede war, vgl. S. 18. 37. Diese Stimmung hat in Israel fort und fort gewirkt. So ist es geschehen, daß eine Reihe von Erzählungen stark abgeblaßt worden sind. Bei dem Schöpfungsmythus Kap. 1, für dessen einen Zug wir poetische Varianten von älterer Haltung besitzen, ist die Geschichte dieser Entfernung des Mythologischen noch festzustellen. Die Sage von den Engelehen (6, 1 ff.), die in älterer israelitischer Tradition noch reicher gewesen sein muß, ist gegenwärtig ganz verstümmelt. Von den „Nephilim", den hebräischen „Titanen", die einst, wie es heißt, hochberühmt gewesen sind (6, 4), haben wir nichts als den Namen. Ferner können wir beobachten, wie die älteren Sagen sehr naiv vom Erscheinen der Gottheit auf Erden reden, wie aber die spätere Zeit hieran Anstoß genommen und die göttliche Offenbarung immer mehr verfeinert hat. Ganz selten hören wir in den Sagen, daß die Gottheit selbst unbefangen unter den Menschen gewandelt hat — so noch gegenwärtig in der Paradieses- und Sintflut-Sage —; eigentlich israelitisch ist es vielmehr, die Theophanie in den Schleier des Geheimnisses zu kleiden: die Gottheit ist, von Menschen unerkannt, aufgetreten (18) oder nur im Dunkel der Nacht erschienen (19): so hat sie sich offenbart und doch ihr Wesen nicht ganz enthüllt. Noch spätere Rezensionen setzen für sie selber ein untergeordnetes göttliches Wesen ein, das der Jahvist „Jahves Boten", der Elohist „Gottes Boten" nennt. Dieselbe Stimmung hat dazu geführt, die Erscheinung Gottes auf Erden in eine Traumoffenbarung (z. B. 20, 3) zu verwandeln, oder zu behaupten, daß der Bote im Himmel geblieben sei und von dorther geredet habe (z. B. 21, 17): das Geheimnis des Traumlebens hat die sich offenbarende Gottheit umschleiert, oder man hat sie überhaupt nicht mehr gesehen, sondern nur noch gehört. Das letzte Glied in dieser Entwickelung sind diejenigen Sagen, in denen die Gottheit als letzter verborgener Hintergrund des Ganzen waltet, so in der Rebekka- und Joseph-Geschichte. So geht es in der Genesis in vielen Zwischenstufen von krasser Mythologie bis zu einem uns ganz modern anmutenden Vorsehungsglauben. — Wir beobachten bei dieser allmählichen Verfeinerung der Offenbarung zugleich, wie sich die Verbindung der Kultusstätten und der Gottheit löst: der in den Kultussagen ursprünglich vorausgesetzte Glaube, daß der Gott gerade an diese Stelle gehöre und nur hier wirken könne, tritt in keiner einzigen Sage der Genesis deutlich hervor. Vielmehr ist die Meinung der Sagen in ihrer israelitischen Fassung, die Stätten seien der Gottheit heilig, weil sie hier einmal in der Urzeit dem Ahnherrn erschienen sei. Auch die uralte Hebron-Sage, welche die erscheinende Gottheit noch essen läßt (18, 8), erzählt nicht mehr, daß sie aus dem Baume hervorgekommen sei. In der Geschichte von Hagars Flucht trifft den Ahnfrau den Gott am Brunnen (16, 7); aber welches Verhältnis der Gott eigentlich zum Brunnen habe, wird im Dunkeln gelassen. — Viele Kultussagen sind uns in sehr abgeblaßter Gestalt überliefert: so hat die Sage von der Opferung Isaaks (22) in der überkommenen Rezension keine ätiologische Absicht mehr und ist nur noch ein Charaktergemälde. Die Steinmale, ursprünglich Symbole der Gottheit, sind jetzt nur noch einfache Denk- oder Leichensteine (28, 18; 31, 45; 35, 14). Die Machpelahöhle (17), vormals wohl

der Sitz einer Göttin, ist in unserer Erzählung die Grabstätte der Ahnfrau usw. — Mannigfaltigste Aussagen gibt die Genesis auch über das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen. Bei einzelnen, in besonders alter Form erhaltenen Sagen kommt bei solchem Handeln Gottes der Gedanke an sittliches oder religiöses Verhalten der Menschen gar nicht in Betracht: Gott offenbart sich dem Jakob zu Bethel, weil Jakob gerade nach Bethel kommt; ebenso, wie die Gottheit ohne erkennbaren Grund zu Penuel auch Jakob überfällt; Gott hat an Abels Opfer sein Wohlgefallen, weil er Abel als Hirten liebt; bei einem Streit des Erzvaters mit anderen aber nimmt Gott die Partei seines Lieblings, auch dann, wenn er offenbar Unrecht hat, wie Abraham vor Abimelech (20, 7), oder wenn er mit recht zweifelhaften Künsten umgegangen ist, wie Jakob bei Laban (30, 25 ff.), u. a. — Daneben gibt es aber auch Sagen, die auf höherem Niveau liegen, wonach Gott seine Gnade von der Gerechtigkeit der Menschen abhängig macht: das frevelhafte Sodom hat er zerstört, Lot aber wegen seiner Gastfreundschaft verschont; Onan hat er wegen seiner Lieblosigkeit getötet (38, 9 f.), Kain des Brudermords wegen von sich gewiesen; Joseph, dem er half, war durch seine Keuschheit und durch seinen Edelmut seiner Hülfe würdig; Abraham hat er wegen seiner Freundlichkeit gegen Fremde einen Sohn geschenkt (18). Diese Sagen gehören, im Ganzen genommen, einer späteren, sittlicher empfindenden Zeit an, was aber nicht ausschließt, daß sie in Israel uralt sind. Eine andere Gruppe erzählt davon, daß Gott sich der Elenden und Verzweifelnden erbarme; er nimmt sich der verschmähten Ehefrau an (29, 31), er belohnt den Friedfertigen (13, 14 ff.) und führt den unschuldigen Joseph aus dem Kerker; solcher Gottesgedanke spricht sich besonders ergreifend in der Sage von Hagars Verstoßung aus (21). Eine weitere Art von Sagen betont nachdrücklich, was es ist, das Gottes Wohlgefallen erwirbt: der Glaube ist es, der Gehorsam, das unerschütterliche Vertrauen, was Gott als Gerechtigkeit anrechnet. Noah baute auf Gottes Befehl ein Schiff auf trockenem Land; Abraham verließ die sichere Heimat und zog in die Fremde, Gottes Worten folgend; er vertraute seiner Verheißung, er werde ein Volk werden, obwohl er noch nicht einmal einen Sohn hatte (15)! In der Sage von Isaaks Opferung (22) ist ein wundervolles Charaktergemälde entworfen worden, wie der wahre Fromme sich auch dem Schwersten und Furchtbarsten unterzieht, wenn Gott es so befiehlt. Das berühmte Gebet Jakobs (32, 10—13) stellt die demütige Dankbarkeit des Frommen dar, der sich selbst der göttlichen Gnade unwürdig findet. So können wir hier eine Linie sehen von roheren bis zu den höchsten Gedanken über Gott: den Kampf, den die höhere Religion um Israels Seele gekämpft hat, spiegelt die Genesis wieder.

Ferner ist aus den Sagen eine ganze Geschichte der Sittlichkeit zu lesen. Sehr viele der Vätersagen sind von der Freude an den Gestalten der Väter getragen. Vielerlei also, was wir an scheinbar Anstößigem in diesen Gestalten finden, ist der Zeit, die sich diese Geschichten zuerst erzählt hat, nicht bedenklich, sondern vielmehr ein Anlaß des Vergnügens oder der Begeisterung gewesen, vgl. noch Jes. Sirach 44, 19: „Abraham brachte auf seine Ehre keinen Flecken." Das alte Volk hat seine Freude an Hagars trotzigem Mut (16), auch an der Tapferkeit Tamars (38) und der Töchter Lots, die sich Mannessamen nahmen, wo sie ihn fanden, ferner an Abrahams kluger Lüge in Ägypten (12, 11 ff.), an Rahels List, womit sie ihren Vater so meisterlich betrog (31, 34), und besonders an den Ränken und Schlichen des Erzschelms Jakob. Nun sehen wir an vielen Beispielen, wie eine spätere Überlieferung an diesen Geschichten Anstoß nahm, sie umdeutete oder umbildete und das Bedenkliche hinwegzuschaffen versuchte, so gut es eben ging. Am deutlichsten ist das in den Varianten der Sage von der Gefahr der Ahnfrau: hier haben Spätere die ganze Geschichte, die ihnen offenbar höchst bedenklich vorkam, umgestaltet und z. B. Abrahams Lüge in eine Mentalreservation verwandelt (20, 12), die schimpflichen Geschenke, die der Erzvater für Sara empfängt, in eine Ehrenerklärung umgedeutet (20, 16), ja schließlich seinen Reichtum von Jahves Segen abgeleitet (26, 12 ff.); so ist auch die Fortführung Abrahams (12, 20) in ihr Gegenteil verwandelt worden (20, 15) u. a. Besonders hat man sich bemüht, Jakobs

Verhalten Laban gegenüber vom Vorwurfe der Unehrlichkeit zu reinigen: in mehreren langen Reden tritt der Erzähler den Beweis dafür an, daß kein Schatten auf Jakob liege; Jakobs Frauen und schließlich Laban selbst müssen sein gutes Recht anerkennen (31, 4ff. 36ff.). Auch hier hilft man sich, indem man das für Menschen Bedenkliche Gottes Walten zuschreibt: Gott hat die Herden stets zugunsten Jakobs werfen lassen (31, 7). — Die alte Zeit hat sich sicherlich an den Vätern gefreut, aber sie hat sie nicht für Heilige gehalten und ganz harmlos von ihnen allerlei erzählt, was freilich nicht eben vorbildlich war. Einige der alten Erzählungen sind darin überaus „urwüchsig": sie schildern die Väter als Typen des alten Volkstums, so wie die Menschen eben sind. Selbst von Abraham, dessen Figur durch Glauben, Friedfertigkeit und Gerechtigkeit sonst am meisten das Ideal verkörpert, hören wir einiges, was zwar nicht ideal, aber eben echt menschlich ist. So zeichnet die Geschichte von Hagars Flucht (16) die Menschen in Abrahams Haus: Sara als die eifersüchtige Ehefrau, Hagar als trotzige Sklavin und Abraham als verträglichen Ehemann. Dergleichen hat die spätere, „geistlich" empfindende Zeit nicht mehr ertragen; diese Zeit hat vielmehr in den Vätern stets Muster der Frömmigkeit gesehen und zwar der hochgesteigerten, zarten Frömmigkeit, die dies Geschlecht besaß. Dadurch ist in das Bild der Väter freilich ein eigentümlicher Mißklang gekommen: der Abraham, der seinen Sohn Ismael ins Elend gestoßen hat (21, 14), der kein Bedenken hat, Sara dem fremden Könige preiszugeben und gar Geschenke für sie annimmt (12, 10ff.), das soll derselbe sein, der das hohe Beispiel des Glaubens für alle Zeiten gegeben hat! Und der schlaue Jakob spricht das wundervolle Dankgebet (32, 10ff.)! Wir lösen diesen Mißklang auf, und wir befreien diese Sagen von dem häßlichen Verdacht der Unwahrhaftigkeit, wenn wir erkennen, daß die verschiedenen Töne verschiedenen Zeiten entstammen.

4. **Ursprünglicher Sinn der Sagengestalten.** Bei den mancherlei Umwandelungen, welche die Sagen und gewiß schon in einer Zeit, in die uns unsre Quellen keinen Einblick gewähren, erlebt haben, ist es eine schwierige Frage, was die Gestalten der Erzählungen ursprünglich bedeutet haben mögen. Einige davon sind, wie ihre Namen beweisen, eigentlich Völker, Stämme und Städte, so Kain, Sem, Ham, Japheth, Kanaan, Ismael, Ammon, Moab, Sichem, Hemor (34) und die Stämme Israels. Natürlich sind auch „Israel" und „Edom" Volksnamen; aber man beachte, daß die alte Sage nicht diese Namen gebraucht, sondern dafür Jakob und Esau sagt; „Israel" und „Edom" sind also keine ursprünglichen Sagenfiguren. Der Name Jakob-el ist durch ägyptische Nachricht als kanaanäischer Stadtname bezeugt; aber die biblische Gestalt des Jakob ist nicht in Kanaan zu Hause, und der Name Jakob ist aus dem Babylonischen als Personenname bekannt. Ganz deutlich aber sind die Namen Abrahams, Isaaks und die aller Ahnfrauen nicht Stammesnamen. Und auch bei denjenigen Gestalten, die deutlich Namen von Völkern tragen, kann das, was von ihnen berichtet wird, zum mehr oder weniger großen Teil nachträglich auf sie übertragen worden sein, was für Joseph z. B. mit Händen zu greifen ist. Ein Generalschlüssel zu den Gestalten der Genesis ist also ihre Auffassung als Völker keineswegs. — Unter diesen Umständen hat man versucht, sie als vormalige Götter zu verstehen. Wirklich tragen einige von ihnen, allerdings nur unbedeutendere, Götternamen: so ist „Gad" der Name des Glücksgottes, „Sara" und „Milka", d. h. Königin und Fürstin, hießen die Göttinen von Harran, u. a. Auch Abraham, Isaak und Jakob hat man als Götter deuten wollen. Man hat sich dafür auf den Jes. 51, 1f.; 63, 16; 65, 4; Jer. 31, 15 bezeugten Kultus an den Ahnengräbern berufen, der aber sekundär sein kann und die vormalige Göttlichkeit dieser Figuren nicht zu beweisen braucht, werden doch noch im gegenwärtigen Orient historische Personen an ihren Gräbern als Heilige verehrt. Oder man hat Abraham dem nabatäischen Gott Dusares, d. h. „dem Herrn oder Manne der Sara" gleichgesetzt; aber ob diese zu Dusares gehörige „Sara" wirklich mit der biblischen Sara zusammenhängt, bleibt zweifelhaft. Gegen die ganze Annahme aber, daß die hauptsächlichsten Vätergestalten ursprüngliche Götter seien, spricht vor allem, daß die Namen Jakob und Abra-

ham durch das Babylonische als gebräuchliche Personennamen bezeugt sind, und zugleich, daß die Sagen von ihnen sich keineswegs als Nachklänge ursprünglicher Mythen verstehen lassen. Auch Winklers mehr als kühner Versuch, diese Sagen als ursprüngliche Kalendermythen zu deuten, muß als völlig gescheitert gelten. — Wenn wir aber Gestalten wie Abraham, Isaak und Jakob für eigentliche Personen ohne ursprüngliche mythische Grundlage halten, so bedeutet das doch keineswegs, daß sie historische Figuren sind; ebensowenig wie Brunhild und Siegfried, obwohl ihre Namen Personennamen sind, schon deshalb geschichtliche Größen sein müssen. Und schwer einzusehen ist auch, welche Bedeutung die gegenteilige Behauptung der „Apologeten" für die Religion und deren Geschichte haben sollte. Denn selbst, wenn es, wie man wohl annimmt, einmal einen Mann gegeben hätte, der „Abraham" hieß, so ist doch jedem, der Sagengeschichte kennt, dies sicher, daß die Sage nicht imstande ist, über so viele Jahrhunderte heraus ein Bild von der persönlichen Frömmigkeit Abrahams zu bewahren. Die „Religion Abrahams" ist in Wirklichkeit die Religion der Sagenerzähler, die sie Abraham zuschreiben. Wie man sich aber die Entstehung von Gestalten wie Abraham und Jakob zu denken hat, hat Greßmann, Zeitschr. für A. T. I. Wissenschaft XXX S. 9ff. vortrefflich geschildert. Es gab — so ist etwa anzunehmen — eine Urerzählung, vielleicht die vom Besuch der drei Götter bei einem Alten, die nach Art solcher Erzählungen nicht anders wie die modernen „Märchen" einen bestimmten, damals beliebten Namen nannte. Auf diese Gestalt „Abrahams" sind andere, dazu geeignete Stoffe mit übertragen worden. Der entscheidende Schritt aber zu unserm „Abraham" ist dadurch geschehen, daß Israel die so erwachsene Figur sich zum Ahnherrn aneignete. Der ursprüngliche Jakob mag der schlaue Hirt Jakob sein, der den Jäger Esau betrügt; eine andere Sage vom Betruge des Schwiegervaters durch den Schwiegersohn kam um so leichter hinzu, als beide Hirten sind; ein dritter Sagenkranz von einem den jüngsten Sohn liebenden Greise ist auf diese Figur übertragen, und dieser Jüngste ist zu einer Zeit, da man Jakob mit Israels angenommenem Ahnherrn „Israel" gleichsetzte, Joseph genannt worden; usw. So ist also unser Ergebnis, daß die hauptsächlichsten Väter Gestalten der Dichtung sind. Der geschichtliche Wert dieser Figuren besteht in der Geschichtlichkeit der in ihren Sagen geschilderten Zustände, ihr religiös-sittlicher in den Gedanken, die diese Erzählungen aussprechen.

V. Jahvist, Elohist, Jehovist, die älteren Sammlungen.

1. **Die Sammlung.** Die Sammlung der Sagen hat bereits in mündlicher Überlieferung begonnen; im vorhergehenden (vgl. S. 32) ist schon beschrieben worden, wie sich zuerst einzelne Geschichten angezogen haben und schließlich größere Sagengruppen gebildet worden sind. Bei der Aufzeichnung der Sagen hat man diesen Prozeß der Sammlung fortgesetzt und die ganze Überlieferung der alten Erzählungen zusammengestellt. Diese Niederschrift der volkstümlichen Überlieferungen wird in einer Zeit erfolgt sein, die überhaupt zum Schriftstellern neigte, und wo man befürchten mochte, daß die mündliche Tradition aussterben könnte, wenn man sie nicht durch die Schrift feststellte. Die schriftliche Fixierung wird dann ihrerseits mit dazu beigetragen haben, die noch vorhandenen Reste mündlicher Überlieferung zu töten; so, wie das schriftliche Gesetz die Institution der Priestertora und wie der neutestamentliche Kanon die urchristlichen Geistesträger getötet hat.

Wir unterscheiden in dem Prozeß der Aufzeichnung der Sagen zwei Zeitalter: das ältere, dem wir die Sammlungen des Jahvisten (J) und Elohisten (E) verdanken, dann eine spätere, durchgreifende Umarbeitung durch den sogenannten Priesterkodex (P). Im vorhergehenden sind daher im wesentlichen nur die Sagen, die wir aus J und E kennen, benutzt worden.

2. **J und E Sammler oder Schriftsteller?** Wir haben schon im 1. Teil dieser Einleitung S. 7f. auf die gegenwärtig vielfach verhandelte Frage hingewiesen, ob J und E als Sammler, die ihren Stoff ohne alle Selbständigkeit wiedergeben,

oder als eigentliche Schriftstellerpersönlichkeiten, die ihm in völliger Freiheit den Stempel ihres Geistes aufprägen, aufzufassen sind, und unsere Meinung ausgesprochen, daß die Entscheidung in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen zu suchen ist. Es ist hier unsre Aufgabe, diese Stellung genauer zu begründen. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß die beiden Schriften keinen streng einheitlichen Charakter zeigen, sondern vielmehr höchst verschiedenartige Stoffe enthalten: J umfaßt Einzelsagen (Beispiel[4]16) und Sagenkränze (Abraham-Lot, Jakob-Esau-Laban, Joseph), knappe (Penuel-Sage) und ausgeführte (24) Geschichten, Derbes (16) und Zartes (z. B. 37, 35), religiös und sittlich Uraltes (Jakob-Esau-Sage, Hebron-Sage) und Junges (12, 1 ff.; 15) nebeneinander. Solche innere Mannigfaltigkeit lehrt, daß der Schriftsteller sich mehr durch die Überlieferung hat leiten lassen, als daß er den Stoff selbständig geformt hätte. — Ebendarauf führt das eigentümlich-verwickelte Verhältnis, das zwischen J und E besteht. Beide Quellen enthalten nicht selten dieselbe Geschichte in verschiedenen Rezensionen. Wären nun beide eigentliche Schriftsteller gewesen, so müßten diese Varianten stets dasselbe durchgehende Verhältnis zueinander haben: J müßte durchweg jünger oder älter als E sein. Der Tatbestand aber zeigt ein anderes Bild: J hat bald das Ältere, bald das Jüngere. So ist die urwüchsige Hagar-Geschichte des J (16) älter als die tränenreiche des E (21); in der Erzählung von der Geburt der Kinder Jakobs redet J ganz unbefangen von der Zauberwirkung der Liebesäpfel (30, 14 ff.), wofür bei E die Wirksamkeit der göttlichen Gnade eingesetzt ist (30, 17); in der Dina-Sage (34) urteilt J, der Jakobs Entsetzen über die Tat seiner Söhne schildert, gerechter und urwüchsiger als E, wo Gott selber Jakobs Söhne beschützen muß, u. a. Andrerseits kennt E die Philister in Gerar noch nicht, von denen J spricht (21, 32. 34; 26); der Betrug Jakobs (27) durch die vorgebundenen Felle bei E ist naiver als der durch den Geruch der Kleider bei J; nur bei J, noch nicht bei E, tritt in der Sage vom Vertrage zu Gilead plötzlich eine nachträgliche Israelitisierung ein (31, 52); in der Joseph-Sage hat der in historischer Zeit verschollene Ruben dieselbe Stelle, die bei J der später viel bekanntere Juda einnimmt. Diese Beobachtungen, die sich leicht noch vermehren ließen, zeigen auch, daß zwischen J und E keine unmittelbare literarische Beziehung besteht: weder hat J von E, noch E von J abgeschrieben. — Die Hauptsache ist aber, daß man an der Art, wie die Sagen in diesen Büchern zusammengekommen sind, erkennt, daß es sich hier nicht um streng einheitliche Werke handelt, sondern um Sammlungen, die nicht mit einem Male fertig gewesen sein können, sondern im Laufe einer Geschichte entstanden sind. Diese Erkenntnis ist vor allem durch eine genaue Untersuchung der Art des J gewonnen, da wir von J das meiste Material in der Genesis haben. Nun sind die Forschungen über die Quellen des J, die für die Urgeschichte besonders Budde gefördert hat, im einzelnen noch nicht zu einem allgemein anerkannten Ergebnis gekommen. Doch kann das Gesamtergebnis nicht fraglich sein, daß J und E nicht sowohl verschiedene Einzelpersönlichkeiten, sondern Erzählerschulen darstellen. Über das Einzelne vgl. die Auseinandersetzungen am Anfang der größeren Abschnitte. — Während das bisher Gesagte dafür sprechen würde, J und E als Sammler aufzufassen, zeigen uns andere Erwägungen, daß sie doch ihren Stoffen nicht mit knechtischer Unselbständigkeit gegenüber gestanden haben. Sie haben die Sagen durch ihren Geist hindurchgehen lassen: der einheitliche Sprachgebrauch ihrer Schriften ist ein deutliches Kennzeichen dafür, daß eine solche Umgießung der Sagenstoffe stattgefunden hat. Den Geist aber, von dem sie erfüllt waren, dürfen wir uns aus dem Eindruck des Ganzen, das sie geschaffen haben, und dem ein ihnen vorschwebender, wenn auch natürlich etwas unbestimmter Gedanke zugrunde liegt (vgl. oben S. 8), und im einzelnen aus den späteren Hinzufügungen und Umarbeitungen deutlich machen. Besonders die Vergeistlichung der Sagenstoffe, die wir im vorhergehenden (S. 39 ff.) beobachtet haben, dürfen wir als ihr Werk betrachten. Einen Eindruck von ihrer Art gewinnen wir auch, wenn wir die Genesis mit den Überlieferungen anderer antiker Völker vergleichen und ihre hohe religiöse und sittliche Überlegenheit erkennen. Das Gesamtbild der durch diese Sammlungen geschehenen Veränderungen

vermögen wir nicht zu überschauen; aber trotz der Treue der Sammler im einzelnen dürfen wir uns vorstellen, daß der ganze Eindruck der Sagen durch die Zusammenstellung in große Werke und die mehrfache Überarbeitung stark verändert worden ist. Besonders mögen die bunten Farben der einzelnen Sagen dadurch verwischt worden sein: ursprüngliche Pointen der Sagen treten durch die Verbindung mit andern Erzählungen zurück, die verschiedenen Stimmungen der einzelnen Sagen gleichen sich jetzt, da sie nebeneinander stehen, aus; der Geist der höheren Religion hat das Niedere zurückgedrängt. So machen die Sagen jetzt den Eindruck eines alten, ursprünglich farbenreichen, dann aber nachgedunkelten und von späterer Hand kräftig übermalten Bildes. Schließlich ist zu betonen, daß die Treue der Sammler besonders in der Genesis hervortritt; in den späteren Sagen, besonders in der von Moses, an der das religiöse Interesse noch unmittelbarer beteiligt war, mag die Überarbeitung gründlicher gewesen sein.

3. **Charakteristik und Alter von J und E.** Die beiden Schulen des J und des E stehen einander sehr nahe; sie müssen ihrer ganzen Haltung nach im wesentlichen derselben Epoche angehören. Unter dem von ihnen mitgeteilten Material werden die Sammler hauptsächlich die jüngsten, also ihrer Zeit und ihrem Empfinden am nächsten stehenden Stoffe mit besonderem Wohlgefallen betrachtet haben. Vielfach, aber nicht immer, hat die Überlieferung des J ältere Form als die des E. J hat die lebendigsten, anschaulichsten Erzählungen, E dagegen hat eine Reihe rührender, tränenreicher Geschichten, so die Opferung Isaaks (22), Ismaels Verstoßung (21, 8 ff.), Jakobs Zärtlichkeit gegen seine Enkel (48, 10b). Besonders auffallend ist ihre Verschiedenheit darin, wie sie sich Gottes Offenbarung denken: für J sind die altertümlichen Gotteserscheinungen bezeichnend (z. B. 16. 18. 19.), für E dagegen die Träume (z. B. 21, 3) und das Rufen des Engels vom Himmel (z. B. 21, 17), also die unsinnlichsten Arten der Offenbarung; der Gedanke der göttlichen Vorsehung, die Sünde zum Guten umbiegt, wird von E, nicht von J, in der Joseph-Geschichte ausdrücklich ausgesprochen (50, 20). Man hat daher ein Recht, J, wie es jetzt sehr vielfach geschieht, im ganzen für älter als E zu halten. — Da J in der Joseph-Geschichte Juda an die Stelle Rubens setzt, da er in der Tamar-Sage (38) spezifisch-judäische Überlieferung enthält, und da er soviel von Abraham erzählt, der — wie es scheint — seinen ältesten Sitz im Negeb (südlich von Juda) und später in Hebron hat, so darf man diese Sammlung mit vielen Neueren in Juda suchen. Man pflegt anzunehmen, daß E im Gegensatz dazu aus Nordisrael stamme; wirklich wird in dieser Quelle ziemlich viel von den nordisraelitischen Stätten gesprochen, aber doch auch von Beerseba (21, 32; 46, 1); ferner wird in der Joseph-Sage von E gelegentlich einmal Josephs Königtum vorausgesetzt (37, 8), indes auch das kann aus der Überlieferung stammen, usw. Von einer absichtlichen Parteinahme der beiden Sammlungen für das Nord- oder Südreich kann jedenfalls nicht die Rede sein; dazu sind sie zu treu.

Außerordentlich schwierig ist die Frage nach dem Alter von J und E. Wir, nach deren Auffassung es sich hier um allmähliche Niederschrift alter Überlieferungen handelt, haben diese Frage in eine Reihe von Unterfragen aufzulösen: wann sind diese Sagen entstanden? Wann sind sie in Israel bekannt geworden? wann haben sie im wesentlichen die gegenwärtige Form erhalten? Wann sind sie niedergeschrieben worden? Wir haben hier also nicht die Aufgabe, eine bestimmte Jahreszahl zu nennen, sondern wir sollen einen langen Prozeß chronologisch ansetzen.

Der Ursprung vieler Sagen liegt in einer Zeit, die dem historischen Israel vorausgeht. Den Grundstock der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob muß Israel schon vor seiner Einwanderung besessen haben. Auch der Stammbaum der zwölf Söhne Jakobs, der mit den uns bekannten Sitzen der Stämme in Kanaan nicht übereinstimmt, wird ältere Verhältnisse wiedergeben. Auch der knappe Sagenstil ist uralt; im ausgeführteren Stil sind schon Erzählungen über die „Richter" abgefaßt. Andere Stoffe sind nach der Einwanderung in Kanaan eingeströmt: damals hat man die babylonischen Urgeschichten aus kanaanäischer Hand empfangen; Stoffe der Joseph-Erzählungen sind, wohl meist aus Ägypten, hinzugekommen. Aus kanaanäischer Zeit stammen deutlich diejenigen Sagen, Überarbeitungen und „Notizen",

die den Besitz des Landes und die Kenntnis der Orte Kanaans voraussetzen. Die jüngsten der eigentlichen „Sagen" handeln über das Zurücktreten Rubens (49, 3f.), über die Entstehung der Geschlechter Judas (38) und über den Handstreich auf Sichem (34), also über Ereignisse aus der älteren „Richterzeit". Dagegen sind uns aus der späteren „Richterzeit" keine Sagen von Ahnherren, sondern nur noch von Führern der Stämme erhalten: damals werden sich keine neuen Ahnherrensagen mehr gebildet haben. Ebendafür spricht, daß das Heiligtum von Jerusalem, in der Königszeit so hochberühmt, in der Vätersage des J und E nicht vorkommt; vielmehr wird die Gründung dieses Heiligtums von der Kultussage in die Zeit Davids verlegt (II. Sam. 24). Die langjährigen Kämpfe mit den Philistern ferner, das Königtum Sauls, der Streit Sauls mit David, das Einheitsreich unter David und Salomo, die Trennung und der Krieg beider Reiche, alles dies wirkt in den Sagen nicht nach; in jener Zeit können also keine neuen Vätersagen entstanden sein. Nur in der Auswahl tritt die Einwirkung der späteren Geschichte hervor: unter den Stammessagen werden besonders die der beiden führenden Stämme Joseph und Juda erzählt. Das Zeitalter der Bildung der Vätersagen ist also um 1200 abgeschlossen gewesen. — Auf die Zeit der Sagenbildung folgt diejenige der Umformung. Dieser Zeitraum ist im wesentlichen der der älteren Königszeit. Damals, als sich Israel aus der Zersplitterung in verschiedene Stämme und Landschaften zu einem einheitlichen Volke wieder zusammenschloß, werden die verschiedenen Überlieferungen zur gemeinsamen Volkssage zusammengewachsen sein. Der große Aufschwung, den Israel unter den ersten Königen genommen hat, wird ihm die innere Kraft gegeben haben, die älteren oder übernommenen Erzählungen mit Beschlag zu belegen, auf sich zu beziehen und z. T. auch in Kanaan zu lokalisieren. Die Jakob-Esau-Sage (27) ist damals auf Israel und Edom gedeutet worden; Israel hat sich inzwischen Edom unterworfen: das ist unter David geschehen, und Juda hat seinen Besitz bis etwa 840 festgehalten. Inzwischen hat Ephraim Manasse überholt (48, 13ff.), was im Anfang der Königszeit geschehen sein mag. In der Joseph-Sage findet sich eine Anspielung auf Josephs Königtum (37, 8) (E), die aber erst später in die Sage eingedrungen ist. Die schrecklichen Kriege mit den Aramäern, die um 900 beginnen, werden in der Jakob-Laban-Sage noch nicht erwähnt, sondern nur gelegentliche Grenzüberfälle. Die Stadt Assur, bis 1300 Residenz, wird in der Völkertafel nicht genannt; aber wohl Ninive (10, 11), das seit etwa 1000 Residenz gewesen ist. So dürfen wir annehmen, daß die Sagen, was den wesentlichen Hergang der Erzählung betrifft, etwa um 900 so gewesen sein werden, wie wir sie jetzt lesen. Von Andeutungen auf politische Ereignisse, die nach 900 lägen, haben wir nur eine Anspielung auf Edoms Abfall (etwa 840), die aber deutlich ein Zusatz zur Sage ist (27, 40b). — Wenn aber auch seit etwa 900 keine neuen politischen Anspielungen in die Sagen eingedrungen sind, und diese also seit dieser Zeit in ihren Hauptzügen festgestanden haben, so werden sie doch noch manchen inneren Veränderungen unterlegen sein. Wir müssen noch einen längeren Zeitraum annehmen, in dem sich die religiösen und sittlichen Änderungen der Sagen vollzogen haben, von denen oben gehandelt worden ist. Dieser Zeitraum geht in die Epoche der Sagensammlung über und wird durch sie beschlossen.

Wann ist die Niederschrift der Sagen geschehen? Diese Frage ist besonders mißlich; denn wir haben für sie keine anderen als innere Entscheidungsgründe; diese selber aber können wir nicht anders festlegen, als nach Ansetzung der Quellen. Ferner beachte man, daß auch die Sammlungen nicht mit einem Male fertig gewesen, sondern in einem, wer weiß wie viele Jahrzehnte oder Jahrhunderte dauernden Prozesse entstanden sind. Die eigentliche Frage bei Ansetzung der Quellen ist diese, wie beide zur „schriftstellerischen Prophetie" (vgl. oben S. 10) stehen. Nun findet sich allerdings in der Genesis mancherlei, was sich mit dieser Prophetie berührt; aber die Annahme mancher Moderner, diese Berührung müsse auf einen Einfluß der schriftstellerischen Propheten zurückgehen, ist in vielen Fällen recht zweifelhaft; wir kennen die Religion Israels nicht genügend, um behaupten zu können, gewisse Gedanken und Stimmungen seien erst

durch ebendiejenigen Propheten, deren Schriften wir haben, d. h. seit Amos, in die Welt getreten: der Ernst, mit dem in der Sintflutgeschichte von der allgemeinen Sündhaftigkeit gesprochen wird, die Verherrlichung des Glaubens Abrahams, die Abneigung der Sammler gegen die Malsteine, die J übergeht, die sich aber bei E noch finden (28, 22 u. a.), gegen das „goldene Kalb", das von der Sage (II. Mose 32) bei E als Sünde betrachtet wird, sowie gegen den Teraphim (Hausgott), den die Jakob-Laban-Sage witzig verspottet (31, 30ff.), alles dies braucht nicht auf Einwirkung der „Propheten" zu beruhen. Zwar nennt E Abraham einen „Propheten" (20, 7), lebt also zu einer Zeit, wo Prophet und Gottesmann dasselbe waren; aber schon lange vor Amos hat der Stand der „Propheten" geblüht, und auch bei Hosea (12, 14) wird Moses ein „Prophet" genannt. Es steht also nichts im Wege, J und E im wesentlichen für „vorprophetisch" zu halten. Hierfür sprechen eine Reihe von Erwägungen: die schriftstellerische Prophetie ist gekennzeichnet durch die Weissagung vom Untergange Israels, durch den Kampf gegen die fremden Götter und gegen die heiligen Stätten Israels und durch das Verwerfen der Opfer und gottesdienstlichen Gebräuche. Gerade dies Eigentümliche der „Propheten" findet sich in den Sagen von J und E nicht; auch Jakobs Abtun der fremden Götter zum Zweck einer heiligen Handlung, die Jahve gilt (35, 4 bei E), klingt nicht „prophetisch". Von einem Kampfe gegen fremde Götter ist, wenigstens in der Genesis, nie die Rede. Und die Gründung der vielen Altäre und Heiligtümer durch die Väter klingt doch wahrlich ganz anders als der leidenschaftliche Kampf der Propheten gegen den Gottesdienst an ebendiesen Stätten. Dagegen haben J und E sehr vielerlei, was den Propheten höchst anstößig sein mußte; sie nehmen besonders eine freundliche Haltung zu den heiligen Stätten ein, welche die Propheten so bitter bekämpfen; sie haben der alten Religion und Sittlichkeit gegenüber eine Unbefangenheit, die das gerade Gegenteil der furchtbaren Anklagen der Propheten ist. Demnach muß man doch entscheiden, daß die Sammlungen im wesentlichen vor die große schriftstellerische Prophetie fallen, und daß die Berührungen mit dem Geiste dieser Bewegung bei J und E zeigen, daß manche Gedanken der Propheten schon lange vor Amos umgegangen sind. Hiermit ist aber nicht ausgeschlossen, daß einige späteste Abschnitte in den Sammlungen auch „prophetisch" in eigentlichem Sinne sind. So ist Abrahams Gespräch mit Gott vor Sodom (18, 23ff.), dem Inhalt nach die Behandlung eines theologischen Problems, der Form nach eine Nachahmung prophetischen „Rechtens" mit Gott, und hier steht auch die prophetische Drohung vom Untergange Israels im Hintergrunde; Josuas Abschiedsrede (Josua 24) mit ihrem unverhohlenen Mißtrauen gegen Israels Treue ist auch der Form nach Nachahmung prophetischer Predigt. In den folgenden Büchern mag, namentlich bei E, dergleichen sich noch mehr finden, in der Genesis ist es ganz vereinzelt. — Demnach dürfen wir beide Sammlungen als ganze noch vor das Auftreten der Prophetie, J etwa ins neunte, E etwa in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts verlegen; doch ist zu betonen, daß solche Zahlen immer sehr unsicher bleiben.

4. **Jehovist.** Beide Sammlungen sind, wie wir schon gesehen haben S. 10, später von einem Redaktor (RJE) vereinigt worden, den wir nach Wellhausens Vorgange den „Jehovisten" nennen. Diese Vereinigung beider Quellen ist geschehen, ehe das spätere Sagenbuch P hinzukam. Wir dürfen diesen Sammler etwa in die letzte Zeit des Staates Juda setzen. Mit Sicherheit erkennen wir seine Feder in einigen kurzen Zusätzen, die Varianten von J und E vereinigen sollen, deren aber verhältnismäßig wenige sind (16, 9f.; 28, 21b, ferner in 31, 49ff.; 39, 1; 41, 50; 45, 19; 46, 1; 50, 11, mehreres in 34); das Meiste hiervon sind nur Kleinigkeiten. — Ferner gibt es gewisse, meist nicht sehr umfangreiche Zusätze, die wir in diese Zeit ansetzen dürfen und etwa von diesem Redaktor oder von Zeitgenossen ableiten können. Einige davon ziehen zarte Linien des ursprünglichen Textes dicker nach (18, 17–19; 20, 18; 22, 15–18); einige sind geistliche Ergänzungen weltlicher Geschichten (13, 14–17; 32, 10–13); die meisten sind Gottesreden (13, 14–17; 16, 9. 10; 18, 17–19; 22, 15–18; 26, 3b–5. 24. 25a; 28, 14; in 46, 3b), (32, 10–13; in 50, 24b), was für diese Spätesten, die Gedanken, nicht Geschichten geben wollen,

bezeichnend ist, besonders feierliche Verheißungen für Israel: es solle ein gewaltig großes Volk werden und „alle diese Länder" in Besitz nehmen; dabei werden dann alle die Völker, die Israel überwinden soll, aufgezählt (15, 19–21; 10, 16–18): diese Zusätze stammen aus Zeiten, da die großen Weltumwälzungen Israels Dasein bedrohten, und da der Glaube sich an diese Verheißungen klammerte, also wohl aus der Chaldäerzeit. Hie und da tritt auch „deuteronomistischer" Sprachgebrauch auf (d. h. ein Sprachgebrauch, der in die Periode nach dem „Deuteronomium", Reichsgesetz unter Josia 621, vgl. S. 11f. gehört) (18, 17–19; 26, 3b–5).

VI. Priesterkodex und die Endredaktionen.

1. **Stil.** Höchst eigentümlich ist schon der Stil des P, merkwürdig weitläufig, auf juristische Klarheit und Vollständigkeit berechnet, immer mit denselben Ausdrücken und Formeln, mit genauen Definitionen und eintönigen Formeln, mit folgerichtig durchgeführten Schematen, die keine Füllung haben, mit Stammbäumen und mit Überschriften über jedem Kapitel. Es ist der Ton prosaischer Gelehrsamkeit, ja manchmal geradezu der Stil der rechtlichen Urkunde (z. B. 11, 11; 23, 17. 18); hie und da aber nicht ohne eine gewisse feierliche Würde (besonders in Kap. 1, in der Szene 47, 7–11 u. a.)

2. **Auswahl des Stoffes.** Sehr bezeichnend ist für P seine Auswahl des Stoffes im Großen und Kleinen. Von größeren Geschichten bringt er nur die Erzählungen von der Schöpfung und von der Sintflut, von Gottes Offenbarung an Abraham (17) und vom Kauf der Höhle Machpela (23), sonst nur Notizen und Stammbäume. Von weitaus den meisten Erzählungen hat er nur einzelne Bemerkungen gebrauchen können; man vergleiche die alten bunten und poetischen Sagen und die dürftigen Angaben, die P daraus mitteilt, um zu sehen, worauf es ihm ankommt: er will nicht, wie es die Alten getan haben, poetisch erzählen, sondern er will Tatsachen feststellen. Darum hat er die vielen individuellen Züge, welche die alten Sagen enthalten, nicht brauchen können, sondern ihnen nur ganz wenige Tatsachen entnommen. Die Stimmungen der Sagen hat er dahinten gelassen, das persönliche Leben der Väter hat er nicht gesehen, ihre einst so konkreten Gestalten sind ihm ganz blaß geworden. In alter Zeit hatten sehr viele dieser Sagen an bestimmten Orten gespielt und dadurch Leben und Farbe gehabt: P kennt nur noch zwei Stätten, die Höhle Machpela, wo die Väter gewohnt haben und begraben liegen (23), und Bethel, wo sich Gott dem Jakob offenbart hat (35, 6a. 11ff.); alle übrigen Orte hat er ausgelassen. Eine große Vorliebe dagegen besitzt er für Stammbäume, die am spätesten zur Überlieferung der Sage hinzugekommen, und die ihrer Art nach ganz inkonkret und unpoetisch sind. Ein ganz großer Teil des P in der Genesis ist nichts Anderes als Genealogie (5; 10; 11, 10ff.; 25, 12ff.; in 36). – Auch diejenigen Erzählungen, die bei ihm weitläufig ausgeführt sind, zeigen dieselbe Blässe. Alle diese Erzählungen sind keine eigentlichen „Geschichten". Die Erzählung vom Kauf der Machpela-Höhle könnte bei einem älteren Sagenerzähler nur eine „Notiz" gewesen sein; P hat sie weitläufig ausgesponnen, aber er hat nicht die poetische Kraft gehabt, sie zu einer wirklichen „Geschichte" zu gestalten. In den „Haupt- und Staatsaktionen" aber, die P an Stelle der alten Geschichten bringt, wird nicht mehr erzählt, sondern nur noch geredet und verhandelt. Auch die Erzählungen von der Schöpfung, der Sintflut und von der Bundesschließung mit Abraham (17) stehen weit ab von den lebendigen Farben der alten Sage; konkreter Erzählungsstoff fehlt ihnen sehr. Dafür gibt P in ihnen etwas Anderes, was freilich dem Geist der alten Sage ganz fern liegt, nämlich gesetzliche Verordnungen in umständlicher Breite (1, 28ff.; 9, 1ff.; 17, 9ff.), wie P denn im folgenden erst mit der Gesetzgebung des Mose ausführlicher wird. Ja, die Ur- und Vätergeschichten sind ihm nur eine Vorbereitung für die Hauptsache, die Gesetzgebung des Moses. Weiter ist für ihn charakteristisch sein ausgesprochener Sinn für Schemata; dieser ordnungsliebende Mann hat die bunten Sagen der alten Zeit in seine grauen Schemata eingefangen, wo sie dann freilich allen poetischen Duft verloren haben, man lese den Stammbaum

Adams (5) und Sems (11, 10ff.); aber auch die Patriarchen-Geschichte ist bei ihm in ein Schema eingesperrt — ferner fügt P den Sagen eine ausführliche Chronologie hinzu, die bei ihm eine große Rolle spielt, die aber zur Einfalt der Sagen schlechterdings nicht paßt und überall lächerliche Sonderbarkeiten ergibt, wenn man sie in die alten Sagen einsetzt: Sara ist danach noch mit 65 oder gar 90 Jahren eine schöne Frau, der die Fremden nachstellen (vergl. oben S. 4), und Ismael wird als ein 16jähriger Bursche von seiner Mutter auf der Schulter getragen (21, 14). — Weiter ist eine große welthistorische Periodeneinteilung hinzugekommen, die P dem ganzen Stoffe überwirft. Er unterscheidet vier Perioden, von der Schöpfung bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis Mose, von Mose an weiter. Jede dieser Perioden beginnt mit einer Gottesoffenbarung; zweimal wird dabei ein neuer Gottesname genannt: Elohim, d. h. Gott, heißt er bei der Schöpfung, El-schaddaj nennt er sich bei Abraham, Jahve bei Moses. Bei jeder „Bundschließung" werden bestimmte göttliche Verordnungen verkündet: zuerst, daß Menschen und Tiere nur Pflanzen essen sollen (1, 29f.), dann nach der Sintflut, daß man Tiere essen darf, aber keine Menschen umbringen soll (9, 3ff.), dann dem Abraham, daß er und seine Nachkommen sich beschneiden sollen (17, 9ff.), schließlich das mosaische Gesetz. Dabei werden bestimmte göttliche Segnungen oder Verheißungen hinzugefügt und Bundeszeichen gegeben. Es ist das Erzeugnis eines weltumspannenden Geistes, was wir hier gewahren, der Anfang einer Weltgeschichte in großem Stil; aber der Stoff der Sagen, den sie gebraucht, sticht von ihr höchst seltsam ab: die „Bundeszeichen" sind Regenbogen, Beschneidung, Sabbath: eine höchst merkwürdige Aufzählung! Und wie weit ist dieser Geist der Weltgeschichte, der sogar die Dauer der ganzen Weltzeit zu berechnen unternimmt, vom Geist der alten Sage entfernt, die ursprünglich nur als einzelne Geschichte besteht und sich zu solchen allgemeinen Betrachtungen niemals zu erheben vermag. Und auch das dürfen wir nicht verschweigen, daß diese Betrachtung des P, Jahve habe sich erst ganz allgemein als „Gott", dann schon bestimmter als El-schaddaj und erst zum Schluß mit seinem eigentlichen Namen offenbart, noch sehr kindlich ist: die wirkliche Geschichte der Religion beginnt nicht mit dem Allgemeinen, um dann zum Konkreten herabzusteigen, sondern im Gegenteil, sie fängt mit Allerkonkretestem an, und erst langsam und allmählig lernen es die Menschen, das Abstrakte zu fassen.

3. **Religion.** Für die Religion des Verfassers ist es bezeichnend, daß er fast nichts über die persönliche Frömmigkeit der Väter sagt, sondern daß ihm nur das Objektive in der Religion von Bedeutung ist. Die Religion, die er kennt, besteht in Verordnungen und Gebräuchen; ihm ist wichtig, daß man den Sabbath feiere, daß man die Beschneidung halte, daß man bestimmte Dinge esse und andere nicht. In diesen Dingen ist er sehr pünktlich. Er erzählt, offenbar mit Willen, nicht, daß die Väter an irgendeiner Stelle geopfert hätten, sicherlich deshalb, weil diese Stätten seiner Zeit als heidnisch galten. Ebenso unterscheidet er in der Sintflutgeschichte die reinen und unreinen Tiere nicht. Seine Meinung ist: legitimen Gottesdienst und die Unterscheidung von Rein und Unrein gibt es erst seit Moses. Hierin aber hören wir den Priester von Jerusalem sprechen, dessen Theorie ist, daß der Gottesdienst seines Heiligtums der allein gültige und die Fortsetzung des mosaischen Gottesdienstes sei. Die israelitische Theokratie — das ist, modern ausgedrückt, der Grundgedanke seines Werks — ist der Zweck der Welt. — Eigentümlich inkonkret ferner sind die Gotteserscheinungen des P; er erzählt nur, daß Gott erschienen sei, eine Rede gehalten habe und wieder aufgefahren sei (so z. B. 17); alles Übrige läßt er aus: er folgt hier also dem Stil der spätesten Zusätze in JE, die gleichfalls solche Gottesreden ohne Einführungen enthalten (S. 34. 46). Deutlich ist, daß sich so eine religiöse Scheu des P ausspricht, den überirdischen Gott in die Dinge der Welt zu verflechten; es ist, als ob er den heidnischen Ursprung dieser Theophanien witterte. Zugleich erkennt man hier sein positives Interesse: der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist ihm wichtig, aber nicht ihr „Wie". Das ist der Geist einer gegen die Geschichte gleichgültigen Orthodoxie. Auch daß er sich diese Gottesreden als Bundesschließungen denkt, ist kein Zufall: ihm liegt offenbar diese ursprünglich juristische Form nahe. Solche

uns zuerst vielleicht merkwürdige Verbindung des Priesterlichen, Gelehrten und insbesondere Juristischen ist doch in Wirklichkeit ganz natürlich: die Priesterschaft ist in vielen antiken Völkern Pflegerin der Gelehrsamkeit und besonders auch des Rechts. Am Kontraktschreiben — dies ist an vielen Stellen ganz deutlich — hat P seinen Stil gebildet. — Besonders bezeichnend aber ist für P, daß er nichts mehr von den heiligen Symbolen sagt, die für die alte Religion einst, wie gerade die Vätersagen zeigen, so große Bedeutung gehabt hatten; von den Malsteinen, den Bäumen und Hainen, von den Brunnen, an denen die Gottheit nach den alten Sagen erschienen war, ist hier nichts mehr zu lesen. Diesen ganzen Stoff hat P aus der Sage geworfen, offenbar, weil er ihn für heidnisch hielt. Hier zeigt sich deutlich die Nachwirkung der Polemik der Propheten: es ist derselbe Geist, der in der „Reform" des Josia die heilige Stätte von Bethel als heidnisch geschändet hatte, und der hier aus den Sagen alles das ausstößt, was diese Nachfahren an das Heidentum erinnert. Sicher ist also dies, daß die Vorstellungen von Gott bei P höher, entwickelter sind als in den alten Sagen; und dennoch steht P tief unter diesen Alten, die zwar die „Kirchlichkeit" von Jerusalem noch nicht kannten, die aber wußten, was Frömmigkeit ist. Von der besten Seite zeigt sich P's Art in der berühmten und ihn besonders bezeichnenden Erzählung von der Schöpfung: hier hat P's Stil trotz seiner nüchternen Definitionen und Klassifikationen eine feierlich-gemessene Würde; und der supernaturalistische Gottesbegriff, der sich in dieser Erzählung des P klassisch ausspricht, und der sie von allen übrigen Schöpfungsmythen, besonders von dem babylonischen, so stark unterscheidet, macht dies Kapitel zu einem Markstein in der Geschichte der Offenbarung. — Ebenso wie die Religion, so ist auch die Sittlichkeit der Patriarchen bei P gereinigt. Auch hierin erscheint P als das letzte Wort einer Entwickelung, die wir schon in J und E verfolgt haben. Die alten Vätersagen, Ausdruck ältesten Volkslebens, enthielten gar vieles, was die Späteren, wenn sie ganz ehrlich sein wollten, eigentlich für Sünde und Schande halten mußten. Und doch sollten die Väter, so glaubte jene Zeit, Muster der Frömmigkeit und Tugend gewesen sein. Welche Mühe hatte man sich gegeben, hier wenigstens die gröbsten Anstöße notdürftig wegzuschaffen! P räumt nun hiermit endlich ganz auf: das Anstößige läßt er einfach weg (z. B. den Streit der Hirten Abrahams und Lots, Lots Eigennutz, Ismaels Verstoßung, Jakobs Betrügereien); er wagt es dabei, gegebenenfalls geradezu das Gegenteil der Überlieferung zu behaupten: Ismael und Isaak haben ihren Vater friedlich zusammen begraben (25, 9), ebenso wie Jakob und Esau (35, 29). Tatsachen, die er nicht wegbringen kann, weiß er anders zu begründen: so erklärt er den Segen Isaaks über Jakob aus Esaus sündigen Mischehen (26, 34 f.; 28, 1 ff.), und den Frevel an Joseph wälzt er auf die Söhne der Bilha und Silpa ab (37, 2).

4. **Verhältnis zur Überlieferung.** Aus alledem ergibt sich, daß P mit der Tradition, die er vorfand, recht willkürlich umgesprungen ist. Alte Überlieferungen ließ er fallen oder veränderte sie nach Gutdünken; Notizen spann er zu ganzen Geschichten aus, und aus ganzen Geschichten nahm er nur Notizen; Motive verschiedener Sagen mischte er: er behauptete z. B., der Segen, den Jakob von Isaak empfangen hat, sei der Abraham-Segen gewesen, woran die alten Erzähler gar nicht gedacht hatten; aus den lose nebeneinander stehenden Geschichten der alten Überlieferungen bildete er eine durchlaufende Erzählung von geschlossenem Zusammenhang, auch dies ein Zeichen spätester Zeit. An Stelle der Sagen setzte er seine Kapitel mit regelmäßigen Überschriften. Dieser Erzähler weiß also nichts von der Treue der Alten; er wird den Eindruck gehabt haben, man müsse hier kräftig durchgreifen, um einen Gottes würdigen Bau zu errichten. Dennoch würde man sich irren, wenn man glauben würde, er habe seine Angaben in der Genesis geradezu erdichtet; dazu war die Überlieferung selbst für ihn zu stark; vielmehr hat er die Stoffe nur, wenn auch gewaltsam genug, umgearbeitet; wir können manchmal an Einzelheiten sehen, daß er, wo keines seiner Interessen in Frage kommt, im Gange der Begebenheiten seiner Quelle gefolgt ist. Diese Quelle aber war — wenigstens in der Genesis — weder J noch E selber, aber mit ihnen verwandt.

5. **Zeitalter.** Die Zeit des P ist nach dieser Schilderung deutlich. Er steht in jeder Beziehung am Schluß der ganzen Geschichte der Überlieferung, sicherlich auch durch eine große zeitliche Kluft von J und E geschieden: die lebendige Sage, aus der die alten Sammler J und E geschöpft hatten, muß damals ausgestorben gewesen sein, wenn P sie für seine Geschichtskonstruktion in dieser Weise vergewaltigen konnte. Und eine ungeheure Revolution der Geister muß inzwischen erfolgt sein; eine Revolution, die an Stelle des alten, in den Sagen niedergelegten Volkstums etwas ganz Neues geschaffen hatte. Auch die Art dieses Neuen, das damals zur Herrschaft gekommen war, wird uns aus P ganz deutlich: der Geist des gelehrten Priesters kommt hier zu Worte. Es sind die Geschlechter der jerusalemischen Priester, von denen P ausgegangen ist. Daher der vortreffliche Name „Priesterkodex". Wir kennen seit Wellhausen die Zeit, in die dieser Geist gehört. Es ist die Epoche nach der großen Katastrophe des Volkes und Staates von Juda, da das Volk, erschüttert von dem furchtbaren Eindruck seines unvermeßlichen Unglücks, einsah, daß eine große religiöse Neugründung nötig sei. Auch daß es das Priestertum war, das damals die Führung übernahm und das Volk zusammenhielt, ist uns wohlbekannt: die Gemeinde Judas steht nach ihrem Wiederaufbau unter der Herrschaft von Priestern. In diese Zeit gehört auch die eigentümlich entwickelte historische Gelehrsamkeit des P; das frühere Zeitalter hatte vortreffliche Geschichtenerzähler, aber keine gelehrten Geschichtsschreiber hervorgebracht; in dieser Zeit des Exils aber hatte die judäische Geschichtsschreibung ihre naive Unschuld verloren. Unter dem gewaltigen Einflusse der überlegenen babylonischen Kultur hatte auch das Judentum den Sinn für genaue Angaben der Zahlen und Maße gelernt; es gewöhnte sich jetzt an große Sorgfalt in statistischen Angaben, man schrieb Stammbäume ab, man durchstöberte die Archive nach zuverlässigen Urkunden, man stellte chronologische Berechnungen an, und man trieb sogar nach dem babylonischen Vorbild Weltgeschichte. Dasselbe Wertlegen auf genaue Chronologie auch bei Ezechiel, Haggai und Sacharia; dieselbe historische Gelehrsamkeit und besonders die Stammbäume auch in Esra, Nehemia und in der Chronik. Der Fortschritt, den dieser gelehrte Geist gegenüber der Unbefangenheit der früheren Zeit darstellt, ist unverkennbar, wenn auch die Erzeugnisse dieser Gelehrsamkeit uns oft wenig genug anmuten. Daß aber solche erste große Geschichtskonstruktionen, wie P eine bietet, zum großen Teil mit mythischem oder sagenhaftem Stoff arbeiten, also nach unseren Begriffen unzulänglich sind, ist wohl ein gewöhnlicher Fall in den Anfängen der „Weltgeschichte". Man darf darin P mit dem Babylonier Berosus vergleichen. — Auch der Nachdruck, den bei P Sabbath, Blutverbot und Beschneidung tragen, ist aus dieser Zeit verständlich: jenes Zeitalter, da alles auf die Freiwilligkeit des Einzelnen ankam, betonte die religiösen Gebote, die den Einzelnen verpflichten. Ja, man kann sagen, daß die Frömmigkeit der Patriarchen, die stets als Fremdlinge vorgestellt werden, und die sich ohne Opfer und Kultus behelfen müssen, ein Spiegelbild der Frömmigkeit des babylonischen Exils ist, da man in fremdem Lande keinen Tempel und keine Opfer hatte. Auch P's religiöse Beurteilung der Mischehen, besonders mit Kanaanäerinnen, wodurch man die Teilnahme am Abraham-Segen verwirke (28, 1—9), und der Eifer, mit dem er die Stammbäume seines Volkes sammelt, führen in diese Zeit, wo das Judentum, zerstreut unter den Heiden lebend, kein eifrigeres Bestreben kannte, als sein Blut und seine Religion rein zu bewahren. — Viel sicherer aber noch als diese Beweise, die wir der Genesis entnehmen, sind die anderen, die aus den gesetzlichen Stücken in den folgenden Büchern fließen, vgl. S. 12 f. Schließlich kommt zu diesen Argumenten die späte Herkunft des Sprachgebrauches von P. Demnach gehört die Ansetzung des P in der Zeit des Exils zu den sichersten Ergebnissen der Kritik.

6. **Letzte Redaktoren.** Nun der letzte Redaktor, der das ältere Werk JE und P vereinigt hat (RJEP). Der Versuch P's, das Alte zu verdrängen, war gescheitert; eine pietätvolle Hand schuf eine Zusammensetzung von JE und P. Diese letzte Sammlung ist mit außerordentlicher Treue, besonders für P, geschehen; ihr Verfasser wollte womöglich kein Körnchen von P zu Boden fallen lassen. Daß er

dabei P vor JE bevorzugt hat, werden wir ihm nicht übelnehmen: P hat überhaupt fortan das Judentum beherrscht. Besonders hat der Redaktor die Zeitrechnung von P als Rahmen der Erzählungen von J und E verwandt. Sehr weniges vermögen wir in der Genesis mit größerer oder geringerer Sicherheit von seiner Hand abzuleiten: so einige harmonistische Glossen oder Auffüllungen wie 10, 24; 15, 7. 8. 15; 27, 46, in 35, 13. 14, ferner Retuschierungen in 6, 7; 7, 7. 22. 23, ferner 7, 3a. 8. 9, sodann die Unterscheidung von Abram und Abraham, Saraj und Sara auch bei J und E, u. a.

Damit ist im allgemeinen die Tätigkeit der Redaktoren an der Genesis abgeschlossen. Aber im einzelnen geht die Arbeit („Diaskeuase") am Text noch lange weiter. Kleinere Überarbeitungen sehen wir in Kap. 34 und in den Zahlen der Stammbäume. Größere Zusätze und Umarbeitungen sind noch erfolgt in 36 und 46, 8–27; der letzte große Einsatz ist die Erzählung von Abrahams Sieg über die vier Könige, eine „Midrasch"-artige Legende aus spätester Zeit.

So ist die Genesis aus manchen Quellen zusammengeflossen. In dieser letzten Gestaltung ist sie nun geblieben; in dieser Form haben die alten Sagen einen unermeßlichen Einfluß auf alle späteren Geschlechter geübt. Man darf vielleicht bedauern, daß der letzte große Dichtergenius, der aus den einzelnen Geschichten ein großes poetisches Ganzes, ein wirkliches „israelitisches Nationalepos", gestaltet hätte, nicht gekommen ist. Israel hat große religiöse Reformatoren hervorgebracht, die aus den zerstreuten Überlieferungen ihres Volkes in religiösem Geiste eine umfassende Einheit geschaffen haben. Aber einen Homer hat es nicht erzeugt. Für unsere Forschung ist das jedenfalls ein Glück; denn gerade, weil es so zu einem großen dichterischen Ganzen nicht gekommen ist und die Stücke im wesentlichen unverschmolzen nebeneinander stehen geblieben sind, sind wir imstande, die Geschichte des ganzen Hergangs zu erkennen.

Literatur.

Wissenschaftliche Kommentare stammen von Dillmann, 6. Aufl. 1892, von Franz Delitzsch 1887, Holzinger 1898, Spurrell 1896, Gunkel, 3. Aufl. 1910, Driver, 4. Aufl. 1903, Skinner 1910. Vgl. ferner Budde, Urgeschichte 1883 und Procksch, Nordhebräisches Sagenbuch (E) 1906. Über die Quellenscheidung handeln Wellhausen, Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 3. Aufl. 1899, Holzinger, Einleitung in den Hexateuch 1893, Eerdmans, Alttestamentliche Studien I 1908. Eine kritische Textausgabe bietet Ball, Book of Genesis in Hebrew 1896; kritische Anmerkungen Kittel, Biblia Hebraica I, 2. Aufl. 1910; den Versuch metrischer Gliederung Sievers, Metrische Studien I 1901, II 1904. 1905; allerlei meist sprachliche Anmerkungen Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel I 1908. Allgemeinverständlich sind Reuß, Das Alte Testament III 1893, Kautzsch und Socin, Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften, 2 Aufl. 1891; Kautzsch, Heilige Schrift des Alten Testaments, 3. Aufl. I 1909; Meinhold, Biblische Urgeschichte 1904, G. Lasson, Schöpfung 1907, Des Menschen Schuld und Schicksal 1908; M. Maurenbrecher, Biblische Geschichten I—III 1909.

Erklärung der Schriftarten im Text der Übersetzung.

1) In Korpus Antiqua ist der Jahvist (J) gesetzt.
2) In Korpus Kursiv ist der Elohist (E) gesetzt.
3) In Korpus Mainzer Fraktur ist der Priesterkodex (P) gesetzt.
4) In Petit Offenbacher Schwabacher sind Zusätze und späteste Stücke gesetzt.

Zu den textkritischen Änderungen, die in Häkchen' eingeschlossen sind, vgl., wenn nichts anderes angegeben ist, Kittel, Biblia Hebraica I, 2. Aufl. 1910.

Urgeschichte.

Die Urgeschichte bei J

besteht aus folgenden Einzelstücken: 1. der Paradieses-Geschichte 2, 4b–25; 3; 2. Kain und Abel 4, 1–16; 3. Kains Stammbaum 4, 17–24; 4. Seths Stammbaum 4, 25f. . . . 5, 29 . . .; 5. Engel-Ehen 6, 1–4; 6. Sintflut in 6, 5–8, 22; 7. Noahs Weinbau, Kanaans Verfluchung 9, 20–27; 8. Völkertafel in 10; 9. Babylonischem Turm 11, 1–9.

1. **Grundgedanken der letzten Sammlung.** Der Sammler, von dessen Hand wir diese Sagen besitzen, wird zunächst beabsichtigt haben, sie nach der chronologischen Reihenfolge zusammenzustellen: zugleich mag ihm der Gedanke vorgeschwebt haben, das allmähliche furchtbare Zunehmen des Verderbens in der Menschheit nach dem Fall zu veranschaulichen: die erste Sünde war nur eine Kindersünde, die zweite aber ein Brudermord; durch den Fortschritt der Kultur wird die Menschheit dann immer schlechter, Beweis dafür das grausame Rachelied des Lamech, schnaubend von Mord und Blut, bis sogar die Grenzen zwischen Gottheit und Menschheit zu fallen drohen. Da reut es Gott, die Menschen geschaffen zu haben, und die alte Menschheit geht unter in der Flut. Aber ein Rest wird gerettet, und die Geschichte der Menschheit beginnt von neuem. Doch die Menschen sind nicht besser geworden: selbst im Hause des Frommen findet sich ruchloser Frevel. Titanische Überhebung zieht das Gericht Gottes auf sich und bewirkt die Zersplitterung der ursprünglich einheitlichen Menschheit: so entstehen die Völker der Erde und verteilen sich über den Erdkreis. Nach dieser Einleitung ist es nunmehr Zeit, Abrahams Geschichte zu erzählen. – So redet diese Urgeschichte, wie sie sich der letzte Sammler des J vorgestellt haben mag, von der Sünde der Menschheit, die nach kurzem Unschuldsstand Gottes Gebot übertrat und sich in Frevel verstrickte, in denen sie noch immer liegt, und von Gottes Zorn, der die Menschen aus dem Garten verstieß, ihre Lebenszeit beschränkte, die alte Menschheit durch die Sintflut vertilgte und die neue beim Turmbau versprengte; zugleich aber von der Gnade des Höchsten, der das erste Paar nicht sofort sterben ließ, der an dem frommen Abel seine Lust hatte, der den Brudermörder warnte und dann selbst gegen ihn barmherzig war, der Noah begnadigte, als er ihn gerecht erfand, und dann ein ewiges Gelöbnis seiner Schonung errichtete, der schließlich, als die Menschheit durch sein Gericht zerspalten war, sich Abraham erwählte und in ihm ein neues Volk stiftete. Eine Urgeschichte der Menschheit von einer religiösen und sittlichen Hoheit, der andere Völker nichts Gleichwertiges an die Seite zu setzen haben.

2. **Die Ursammlungen.** Nun bedarf es nicht vieler Untersuchung, um zu zeigen, daß dieser Faden, wie ihn sich der letzte Sammler gedacht haben wird, in den Geschichten selber sehr wenig hervortritt. Die Stücke selbst beginnen fast durchweg ganz von vorne, sie sind spröde gegeneinander oder widersprechen einander gar: so setzt die Geschichte von Kains Brudermord voraus, daß damals schon überall auf Erden Menschen waren. Nach 4, 17 baut Kain die erste Stadt namens Henoch; nach 11, 4 ist das viel später erbaute Babel die erste Stadt gewesen; nach einer dritten Notiz hat schon Nimrod über Babel geherrscht 10, 10. Kains Stammbaum, der mit der Teilung der Menschheit in drei Stände schließt, will dabei offenbar nicht die Entstehung der Hirten, Musikanten und Schmiede einer längst vergangenen Urzeit, sondern vielmehr der gegenwärtigen Menschheit erklären und ist also ursprünglich nicht auf eine Fortsetzung berechnet gewesen, in der die ganze Menschheit durch die Flut vernichtet wird. Ferner ist die Völkertafel, wonach sich

die Nationen durch Familienvergrößerung trennen, eigentlich eine Parallele zu 11, 1—9, wonach sie durch Gottes Eingreifen geschieden worden sind. Aus allen diesen und ähnlichen Feststellungen folgt zunächst, daß die alten Sagen ursprünglich nicht in der gegenwärtigen Verbindung existiert, sondern in mündlicher Tradition jede für sich bestanden haben vgl. oben S. 7. 25. Erst nachträglich sind sie in einen gewissen Zusammenhang gesetzt worden; solche Verbindungsstücke, die von der einen auf die andere Sage verweisen, sind 4, 25; 5, 29; 6, 6; 9, 18f., also, wie man sieht, sehr wenige: der Zusammenhang innerhalb der Urgeschichten ist besonders locker, lockerer als in den anderen Sagengruppen der Genesis. Hieraus ergibt sich für die Quellenkritik, daß man nicht nach Urquellen suchen darf, die in sich einen vollständig oder auch nur einigermaßen geschlossenen Zusammenhang gehabt hätten; vielmehr werden auch diese Ursammlungen im wesentlichen aus einzelnen, miteinander nur lose zusammenhängenden Sagen bestanden haben. — Daß aber der Urgeschichte bei J ältere Sammlungen zugrunde liegen, steht fest. Das geht besonders deutlich daraus hervor, daß wir zwei parallele Urstammbäume, über Kain und über Seth, besitzen; auch in der Paradieses-, in der Babel-Turmbau-Sage wie in der Völkertafel können wir zwei, in den Kain-Geschichten mindestens drei Fäden beobachten. Die genaueren, sehr schwierigen Untersuchungen über diese beiden Quellen sind begonnen von Wellhausen, fortgesetzt von Budde, Stade u. a. und einstweilen zu keinem allgemein anerkannten Ergebnisse gekommen. Sicher ist nur dieses, daß dabei nicht sowohl vom Hauptinhalt der Sagen auszugehen ist — denn darin steht schließlich jede Sage für sich —, sondern von denjenigen Merkmalen, an denen sich eine Redaktion verrät. Dabei bemerkt man, daß die Sintfluterzählung nach 9, 18a. 19 mit einem Stammbaum Sem, Ham, Japheth zusammengehört, während ein anderer Stammbaum: Sem, Japheth, Kanaan in der Geschichte von Noahs Weinbau vorausgesetzt wird. Nach dieser und andern Beobachtungen ist uns wahrscheinlich, daß es sich im wesentlichen um zwei Sammlungen handelt, und daß zur ersten Sammlung gehört haben: 1) Stücke der Paradieses-Erzählung, 2) Seths Stammbaum, 3) Noahs Weinbau, 4) eine Völkertafel (Sem Japheth Kanaan), 5) Sage von der Stadt Babel; zur zweiten Sammlung: 1) Stücke der Paradieses-Erzählung, 2) Kains Stammbaum, 3) Engel-Ehen, 4) Sintflut, 5) eine Völkertafel (Sem Ham Japheth), 6) Turmbau-Sage. Die Erzählung von Kains Brudermord scheint keiner der beiden Quellen anzugehören, sondern erst durch den Sammler des Ganzen mit hineingestellt worden zu sein. Weiteres bei den einzelnen Abschnitten.

1. Die Paradieses-Geschichte 2, 4b—3, 24 J.

2 [4b] Zur Zeit, da Gott Jahve Erde und Himmel schuf, — [5][als noch keine Sträucher auf Erden waren und keine Kräuter gewachsen waren, weil Gott Jahve noch nicht hatte regnen lassen auf Erden und Menschen noch nicht waren, den Acker zu bebauen]; [6]ein Strom brach aus der Erde hervor und tränkte die ganze Fläche des Ackers — [[7]da formte Gott Jahve den Menschen aus Staub[1]) aus dem Acker, und er blies ihm den Odem des Lebens in die Nase: so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen.] [8]Da pflanzte Gott Jahve einen Garten in Eden, fern im Osten, und setzte den Menschen, den er geformt hatte, darein. — [9]Dann ließ Gott Jahve aus dem Acker allerlei Bäume sprießen, prächtig anzuschauen und lieblich zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.[2]) [15]Dann nahm Gott Jahve den Menschen und setzte

[1]) „Aus Staub" ist wohl Variante zu „aus dem Acker".

[2]) [10]Ein Strom aber entspringt in Eden, der den Garten bewässert, der teilt sich dann in vier Arme: [11]der erste heißt Pison; das ist der, der das ganze Land

ihn in den Garten von Eden, ihn zu bebauen und zu bewahren.
16 Nun gab Gott Jahve dem Menschen den Befehl: von allen
Bäumen des Gartens darfst du essen, so viel du willst; 17 aber
vom Baume der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem darfst
du nicht essen: denn am Tage, wo du von dem issest, mußt du
des Todes sterben! — [18 Dann sprach Gott Jahve: es ist nicht
gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm ein Wesen verschaffen,
das ihm beisteht und zu ihm paßt. 19 So formte Gott Jahve
‹weiter› aus dem Acker alles Getier des Feldes und alle Vögel
des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, was
er dazu sagen würde; und was der Mensch zu ihnen sagen würde,
lebendige Wesen[1]) genau so sollten sie auch heißen. 20 So sagte der
Mensch die Namen allem Vieh und den Vögeln des Himmels und
allem Getier des Feldes. Aber für einen Menschen fand er kein
Wesen darunter, das ihm hätte beistehen und zu ihm passen
können. 21 Da ließ Gott Jahve einen wunderbaren Schlaf auf
den Menschen fallen, daß er entschlief; dann nahm er eine seiner
Rippen und füllte die Lücke mit Fleisch aus. 22 Die Rippe aber,
die er dem Menschen entnommen hatte, baute Gott Jahve zu
einem Weibe aus und brachte sie dann zum Menschen. 23 Da
sprach der Mensch:

Diese endlich
ist Bein von meinem Bein
und Fleisch von meinem Fleisch;
diese soll Männin heißen,
denn vom Mann ist sie genommen.

24 Darum läßt der Mann Vater und Mutter und hangt dem Weibe
an, so daß sie ein einziger Leib werden.]
25 Die beiden aber, Mann und Weib, waren nackend und schämten
sich nicht.

Wer diesen Anfang der Paradieses-Erzählung mit künstlerischem Blick übersieht, wird sofort bemerken, daß hier zwei verschiedene Fäden zusammengewoben sind. Der eine Faden stellt die Einleitung zur Paradieses-Erzählung dar: zunächst eine Beschreibung des Paradieses, in das der Mensch von Gott gesetzt wird, dann Gottes Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, zuletzt am Schluß des Ganzen die Beschreibung der Unschuld der Menschen im Gottesgarten: alles dies die Exposition zur folgenden Erzählung, in der wir dann hören, wie die Menschen das göttliche Verbot übertreten, ihre Unschuld verlieren und dann aus dem Paradiese vertrieben werden. Aber auch die überbleibenden Sätze bilden ein organisches Ganzes; sie geben eine Art Schöpfungsgeschichte, derjenigen von 1. Mose 1 vergleichbar. Nun haben die beiden so zusammengefügten Stoffe ursprünglich nichts miteinander zu tun: der Paradieses-Geschichte brauchte nicht notwendig diese Schöpfungsgeschichte voranzugehen, und ebenso verlangt auch diese keineswegs, daß ihr die Erzählung vom Paradiese folgt. Diese beiden Mythen aber haben sich angezogen, weil sie beide in der Urzeit spielen.

Hevila umfließt, wo das Gold ist; 12 das Gold des Landes ist köstlich; da ist das Bedolach und der Sohamstein. 13 Der zweite Fluß heißt Gihon; das ist der, der das ganze Land Kus umfließt. 14 Der dritte Fluß heißt Hiddekel (Tigris); das ist der, der östlich von Assur fließt. Der vierte Fluß, das ist der Phrath (Euphrat).

[1]) Vielleicht aus Vers 7 eingedrungen.

1. **Die Schöpfungserzählung, allgemeiner Charakter.** Zunächst die Schöpfungserzählung, zur besseren Übersicht des Lesers oben in eckige Klammern gesetzt. Es ist eine naive, altertümliche Denkweise, die sich hier ausspricht. Diese Zeit weiß noch nichts von dem Supernaturalismus der späteren Epoche, sondern sie erzählt unbefangen, daß „Gott Jahve“[1]) seine Geschöpfe „formte“, d. h. sie mit seinen eigenen Händen bildete, wie der Töpfer den Ton knetet. Und auch die Anschauung von der Welt ist kindlich genug: die Erzählung begnügt sich, zu berichten, wie Gott Menschen und Tiere und Pflanzen hervorgebracht habe; daß auch die Erde selbst und gar der Himmel Gottes Schöpfung sei, dieser Gedanke liegt hier noch fern. Den ersten Satz des Ganzen wird man zur Paradieses-Geschichte nehmen dürfen. In der Schöpfungserzählung aber redet der altisraelitische Bauer, der seine nächste Umgebung betrachtet und fragt, wie das alles geworden sei: er selber und sein Weib samt den Tieren, mit denen er arbeitet, und den Pflanzen, von denen er lebt. Das ist der Kreis seines Interesses; Himmel und Erde interessieren ihn nicht.

2. **Urzustand.** Die Erzählung beginnt, wie jede Schöpfungserzählung, mit der Schilderung des Urzustandes, ehe die Gottheit einschritt. Es gab eine Zeit, da noch nichts auf Erden zu sehen war; noch waren keine Pflanzen entsprossen; die Erde war eine trockene, wasserlose Wüste. Vorausgesetzt ist dabei das Klima eines Wüstenlandes, das im Spätsommer unter der Dürre seufzt, bis die Gottheit das Land mit dem heißbegehrten Regen segnet und so die ganze Welt neu schafft. – Daß die Gottheit es ist, die den Regen gibt, ist dem Israeliten höchst anschaulich: der Regen kommt ja vom Himmel her. So ist von Gottes Gnade alles Leben abhängig; denn ohne Regen muß alles Grün verdorren und Mensch und Tier verdursten. Andrerseits ist dem palästinensischen Bauer auch dies deutlich, daß er selber etwas dazu tun muß, daß Pflanzen wachsen; denn zwar die „Sträucher“ der Wüste sprossen allein durch Gottes Regen, aber damit „Pflanzen“ wachsen, muß der Mensch mit Hand anlegen.

Hiermit ist die Anordnung des Folgenden angegeben: die ersten Schöpfungen sind das Wasser, das die Erde fruchtbar macht, und der Mensch, der den Acker bearbeitet. Dabei ist nicht recht deutlich, wie sich der „Strom“ (die Übersetzung ist fraglich), der übrigens nicht von Jahve zu stammen scheint, zu dem Regen, von dem im vorhergehenden gesprochen worden ist, verhält. Vielleicht gehört der „Strom“ nicht der Schöpfungs-, sondern der Paradieses-Geschichte an.

3. **Schöpfung des Menschen.** Besonders bemerkenswert ist, was der Erzähler über den Menschen sagt. Der Mensch zerfällt in zwei Teile: Leib und Seele. Der Leib ist „aus Staub, vom Acker her“ gebildet; dieser Zug antwortet auf die Frage, woraus der Körper des Menschen bestehe. Die hier gegebene Lösung des Problems erschien dem Antiken um so natürlicher, als der Körper – Voraussetzung ist dabei die Sitte der Beerdigung – zum Schlusse wieder zu Erde wird. – Zugleich erklärt der Mythus nach der geistreichen hebräischen Art den Namen des Menschen: er heißt „Mensch“ ’ādām, weil er aus dem Acker ’adāmā stammt. Hieraus sieht man, wie sich der Mythus den Menschen denkt: Mensch ist für ihn so viel wie Ackersmann; andre Berufe kennt er nicht. Der Mythus muß also in einem Bauernvolke entstanden sein. Das Leben des Bauern aber hängt mit seiner Scholle – so hören wir hier, und so klingt es in der Paradieses-Geschichte wieder – aufs innigste zusammen: aus dem Acker stammt er, nach dem Acker ist er genannt, den Acker zu bebauen ist sein Beruf, auf dem Acker ist seine Wohnung, und zum Acker kehrt er im Tode zurück. Eine rechte Bauernphilosophie! – Außer dem Körper aber hat der Mensch noch etwas Geheimnisvolles in sich, was die Gebilde der menschlichen Hand von Gottes Geschöpfen, was das Leblose von den lebendigen Wesen unterscheidet. Der Hebräer nennt es den Lebensodem, eine Zusammenstellung oder Verwechselung von Leben und Atem, die in sehr vielen Sprachen vor-

[1]) Wie sich der seltsame Ausdruck „Gott Jahve“ erklärt, ist schwer zu sagen; jedenfalls aus dem Eingreifen eines Redaktors, dessen Hand in dieser Geschichte auch sonst mehrfach hervortritt.

kommt: solange der Mensch Atem hat, lebt er; mit dem Atem aber verläßt das Leben seinen Körper. Woher kommt dies Wunderbare, Geheimnisvolle? Draußen in der Natur findet der Hebräer es wieder; es ist das Lebendige, Göttliche in der Welt; Gott selbst schreibt er es zu, dem Lebendigen, der den Odem in sich hat und ihn der Kreatur mitteilt. Nun aber stellt sich der Mythus in seiner Kindlichkeit vor, daß Gott etwas von seinem eigenen Odem seinem Geschöpf in die Nase eingeblasen habe; und nun geschah das Wunder, daß dieser Odem nicht wie der unsrige spurlos in der Luft verging, sondern daß er zu einem neuen, selbständigen Wesen ward. So naiv diese Einkleidung ist, so ist es doch eine tiefe Idee: der Mensch ist Gott verwandt, der menschliche Odem ist eine Ausstrahlung des göttlichen!

4. **Die Tiere.** Nun folgt die Schöpfung der Tiere und des Weibes. Der Erzähler hat nach einem verbindenden Faden für beides gesucht und ihn in geistreichster Weise in der Idee der Gesellschaft gefunden, die Gott für den Menschen gesucht hat. Der Mensch ist jetzt da; aber er ist noch nicht „gut"; und „gut" möchte doch der Gott wie jeder Bildner seine Geschöpfe sehen. Es fehlt ihm — so findet Gott selbst — eine „Hilfe", ein Wesen, das ihm bei der Arbeit beisteht und zu ihm paßt. Denn der Mensch kann nicht allein sein. Auch das eine Erkenntnis, die in die Tiefe dringt; ist doch kein Wesen auf Erden so auf Gesellschaft mit seinesgleichen angewiesen wie der Mensch. So muß Gott noch einmal ans Werk gehen: diesmal bildet er Wesen aus demselben Stoff, aber von anderer Gestalt, das Getier des Feldes und die Vögel des Himmels. So ist also die Tierschöpfung hier in eine ganz besondere Geschichte eingestellt: sie ist einst unter ganz eigentümlichen Umständen geschehen und hat damals einen ganz bestimmten Zweck gehabt; diese Fülle der konkreten Züge bildet den eigenen Reiz des antiken Mythus. — Die so entstandenen Tiere führt Gott dem Menschen vor, „um zu sehen, was er dazu sagen würde"; und die Namen, die der Mensch so nennen würde, sollten von nun an, so bestimmte Gott, die gültigen sein. Voraussetzung dieser Worte ist eine naive Anschauung vom Namen. Dem Antiken, der stets nur an eine Sprache denkt oder diese wenigstens für die normale hält, sind die Namen nichts Zufälliges, sondern mit der Sache gegeben: die Dinge heißen wirklich so, wie der Mensch sie nennt; der Ochs z. B. heißt Ochs, und nur ein Narr könnte Esel dazu sagen. Über dies Verhältnis aber wundert sich der Antike und fragt, woher es sich erkläre. Er antwortet, indem er auf eine göttliche Bestimmung zurückgeht: Gott hat es so eingesetzt; als Adam den Löwen sah, sagte er „Löwe"; darum heißt dies Tier nach Jahves Willen fortan „Löwe". So nannte der Mensch alle Tiere bei Namen; aber für sich selbst fand er unter ihnen allen keine passende Gesellschaft. Der Erzähler denkt, daß diese Verschiedenheit von Mensch und Tieren gerade in den Namen niedergelegt ist; denn alle die Namen für sie sind von dem Worte „Mensch" weit unterschieden; als Adam „Löwe" sagte, sagte er eben damit „nichts für einen Menschen" und schüttelte den Kopf. Man beachte zugleich, mit welcher eigentümlich gemischten Stimmung der Mensch nach dieser Erzählung den Tieren gegenübersteht. Er empfindet, daß sie ihm verwandt sind; aber dennoch fühlt er sich ihnen gegenüber fremd und andersartig. Eine echt antike Tierbetrachtung!

5. **Das Weib.** So ist der erste Versuch verunglückt; der Mensch hat keine passende Gesellschaft gefunden, und Gott muß auf ein neues Mittel denken. Diesmal aber verfährt er mit besonderer Weisheit: ein Wesen, wie er selbst aus Erde gebildet, hat er verschmäht; nun verwendet Gott einen besseren Stoff: er nimmt etwas — vom Körper des Menschen selbst! Das wird der Mensch doch nicht als ihm fremd zurückweisen können! — So läßt Gott einen wunderbaren Schlaf über ihn fallen: ein besonders anschaulicher Zug, der offenbar den Zweck hat, dem Einwand, daß eine solche göttliche Operation doch sehr schmerzhaft für den Menschen hätte sein müssen, zu begegnen. Die hebräische Sprache hat für solchen wunderbaren Schlaf, der auch sonst im Märchen sehr häufig ist, ein besonderes Wort, das wir etwa mit „Zauberschlaf" oder „Hypnose" übersetzen können. — Als der Mensch nun das Weib sah, da erkannte er sofort, wie eng es ihm verwandt sei. Ein unmittelbares Gefühl sagte ihm, daß dies Wesen ganz anders ihm nahe steht als

die Tiere, daß sie aus seinem eigenen Leibe stammt. Sein erstes Empfinden, als er sie schaut, ist das Entzücken: Bräutigams Jubel! Nun endlich, nach so langem Suchen, die ersehnte Gehilfin! Und so bricht er in jubelnde Worte aus, die im Hebräischen, wie es oft beim Höhepunkte der Erzählung geschieht, rhythmische Haltung haben vgl. S. 23. Darin macht er von dem Recht, Namen zu geben, Gebrauch; er nennt das neue Wesen ischscha, Weib, weil sie zum isch, zum Manne, gehört. Die innere Verwandtschaft drückt er durch die Wortverwandtschaft aus. – Schließlich fügt der Erzähler noch ein Wort von sich aus hinzu. Das ist der Grund, so sagt er, warum der Mensch das Weib so sehr begehrt; die stärksten Bande, die ihn bisher gehalten haben, zerreißen darüber: Vater und Mutter läßt er im Stich. Er strebt danach, mit dem Weibe ein Leib zu werden, denn er ist ja ursprünglich ein Leib mit ihr gewesen; in der Liebe vereinigt sich wieder, was ursprünglich zusammen war. Was für eine Liebe der Mythus meint, ist nach den Ausdrücken, die er gebraucht, ganz deutlich; es ist die Geschlechtsgemeinschaft. An die bürgerliche Institution der Ehe oder gar der Einehe ist nicht zu denken. Man beachte auch das Verhältnis von Mann und Frau, das hier unbefangen vorausgesetzt wird: Mann und Frau sind sich keineswegs ebenbürtig, sondern der Mann ist „der Mensch", und das Weib ist seine Gehilfin, um seinetwillen da; das ist antike Lebensanschauung. Sehr deutlich tritt am Schluß der Erzählung hervor, wozu das Weib erschaffen ist; damit kontrastiert stark der unmittelbar folgende, zur Paradieses-Erzählung gehörige Satz, wonach Mann und Weib zuerst in Unschuld zusammengelebt haben: ein deutlicher Beweis dafür, daß beide Sätze ursprünglich nicht beisammen gestanden haben können.

Bei weitem höher noch als diese Schöpfungsgeschichte steht an Schönheit der Darstellung und an Tiefe der Gedanken die Paradieses-Erzählung.

6. **Das Paradies.** Jeder Mensch und jedes Volk träumt einen Traum von Glück und Frieden und ungestörtem Genuß. Jeder träumt davon anders: der Jüngling schwärmt von den Tagen der Zukunft, und der Greis versenkt sich voll Wehmut in die sonnige Zeit seiner Jugend, und nur darin stimmen sie beide überein: in der Gegenwart herrschen Elend und Herzeleid, da ist das Glück nicht zu finden. Die Überlieferung der Völker aber versetzt dies Bild der Sehnsucht in die Urzeit oder an das Ende der Dinge. Vom Paradies der Vorzeit redet sie mit Trauer: es ist unwiederbringlich verloren; von der seligen Endzeit mit Begeisterung: sie wird sicherlich kommen! Und auch in der Art, wie das „goldene Zeitalter" ausgemalt wird, verrät jede Zeit ihre Eigenart. – Wie wird hier das Paradies beschrieben? Als ein Garten von allerlei Bäumen, prächtig anzuschauen und mit Früchten, lieblich zu essen. In diesem Garten – so läßt der Erzähler noch durchblicken – wohnte die Gottheit selbst, und hier hat sie den ersten Menschen Zutritt gegeben. Daß ein Baumgarten Gottes Wohnung ist, versteht der Hebräer unmittelbar. Die Antike hielt vielfach gewisse Bäume mit ihrer unendlichen Lebenskraft und dem geheimnisvollen Rauschen in ihren Zweigen für Heiligtümer Gottes. Auch Oasen oder natürliche Parks, üppig sprießende Wildnisse mitten in unfruchtbarem Land erschienen ihr als göttliche Pflanzungen. Von einem solchen, besonders herrlichen und wunderbaren Park ist hier die Rede. Wir nennen ihn nach dem Griechischen paradeisos; das Wort ist iranisches Fremdwort. Dorthin wird der Mensch versetzt, um den Garten zu bebauen und zu bewachen; die ersten Menschen also sind Gärtner gewesen im Paradiese! Das ist der sehnsüchtige Traum des Bauern. Der Baum, so denkt sich der Bauer, trägt seine Früchte, Jahr für Jahr, ohne viel mühselige Arbeit; der Acker aber muß alljährlich im Schweiße des Angesichts bestellt werden. Weiter zeigt die konkrete Schilderung des Paradieses die Art der Erzählung; sie ist idyllisch-kindlich: es waren prächtige Bäume mit wohlschmeckenden Früchten.

7. **Lage des Paradieses.** Wo sucht die Erzählung das Paradies? Wir haben darüber verschiedene Angaben. Die eine Tradition sagt: im Lande Eden, fern im Osten. „Eden", das die volkstümliche hebräische Tradition sich nach dem hebräischen Wort Eden = Wonne gedeutet hat, ist wohl ursprünglich nach dem Babylonischen als „Steppe" zu verstehen: eine Angabe, die zu der anderen,

daß der Garten „im Osten" gelegen habe, wohl paßt. Im Osten Kanaans liegt ja die ungeheure Steppe, von deren furchtbaren Gefahren der kanaanäische Bauer sich mit Grauen erzählt. Daß das Paradies gerade hier gesucht wird, erklärt sich offenbar aus dem Eindruck des Kontrastes: der Gottesgarten erscheint um so herrlicher, wenn er sich in der schaurigen Wüste befindet. Und zugleich erklärt dieser Umstand, warum es uns unmöglich ist, das Paradies zu betreten. Eine andere Ansetzung findet sich im Schluß der Geschichte, wonach Jahve östlich vom Garten von Eden die Keruben sich lagern ließ (3, 24) und der Garten selber also im Westen liegen muß. — Von späterer Hand ist dem Bericht eine genauere geographische Angabe über die Lage des Paradieses eingesetzt worden (2, 10—14). Ein gewaltiger Strom bewässert den Garten; wie wir denn auch sonst von solcher Wasserfülle des Paradieses hören (1. Mose 13, 10 u. a.); dem Orientalen, der stets Wasser und immer wieder Wasser begehrt, erscheint das besonders herrlich. Von diesem Paradiesstrom gehen nun vier Flüsse aus; daß es vier sind, kommt daher, daß der antike Orient von den vier Ecken der Welt und den vier Teilen der Erde redet; gemeint ist hier also, daß jeder Weltteil einen Strom hat, der ihm das Wasser zuführt. Der Erzähler zählt nun die Ströme, offenbar von Osten nach Westen her auf und schließt mit Hiddekel (Tigris) und Phrath (Euphrat); die beiden erstgenannten sind also Ströme des fernen Ostens, von denen der Erzähler eine dunkle Kunde hat. Er hat sich bemüht, den Lauf dieser Ströme zu bestimmen; seine Geographie ist freilich eine sehr kindliche: Euphrat und Tigris, so meint er, sind Abzweigungen desselben größeren Urstromes. Der erste Fluß, der Pison, umfließt das Land Hevila (Chavila), das nach andern Angaben Arabien und zugleich Äthiopien ist: beides wird nicht deutlich unterschieden. Ebenso unbestimmt ist das Land des Gihon, Kus (Kusch), das Südarabien mit dem damit zusammenhängend gedachten Äthiopien bedeutet. Der Erzähler selber weiß wohl, daß seine Leser mit diesen Worten keine genauen Vorstellungen verbinden, und setzt daher noch eine Angabe über die Erzeugnisse des Landes hinzu; das ist so, wie wenn wir Rußlands Lage an dem Pelzwerk oder Frankreichs am Rotwein klarmachen wollten. Das hohe Alter der Beschreibung zeigt der Satz, daß der Tigris östlich von Assur fließt; das bezieht sich auf die uralte Hauptstadt des Landes, die wie das Land selber Assur heißt und westlich vom Tigris liegt — sie war Residenz bis 1300 —, während die späteren Hauptstädte und besonders Ninive östlich liegen. Wollen wir uns nun deutlich machen, wo dieser Gelehrte das Paradies gesucht hat, so haben wir von der für uns und ebenso auch schon für ihn ganz deutlichen Bestimmung auszugehen, daß Euphrat und Tigris daher kommen. Nun sagt er es zwar nicht ausdrücklich, aber es ist, da alles Wasser bergab fließt, eine notwendige Folgerung, daß er annimmt, das Paradies liege auf hohem Berge, und zwar, da alle Ströme der Erde daher kommen, auf dem höchsten Berge der Welt, und diesen Berg sucht er im Oberlaufe der beiden ihm bekannten Ströme, des Euphrat und Tigris. Demnach können wir sagen, wo diese Überlieferung zu Hause ist, nämlich in Mesopotamien. Dies Land ist im Norden durch gewaltige Berge abgeschlossen; daß man sie für die höchsten der Welt hielt, wissen wir auch aus der Sintflutsage. Hierher hat die Phantasie den Gottesgarten übertragen. Jeder, der selbst einmal am Fuße ungeheurer Bergriesen gestanden hat, wird diese Idee verstehen. Sie ragen in den Himmel hinein, Nachbarn der Gottheit; kein Fuß betritt sie, kein Auge ergründet ihr Geheimnis. Was mag da oben sein? Mitten in der schaurigen Öde ein herrlicher Garten, wo Gott selber wohnt, ein herrlich bewässertes Land, denn alles Wasser kommt ja daher. Dieselbe Überlieferung im Iranischen und nicht selten bei den israelitischen Propheten (Ez. 47, 1 ff.; Joel 4, 18; Sach. 14, 8; Offb. Joh. 22, 1 f.). — Alle Überlieferungen vom Paradiese aber stimmen darin überein, daß es in weiter Ferne liegt: wo du nicht bist, und wohin du niemals kommst!

8. **Die Wunderbäume.** Unter den Bäumen des Paradieses sind zwei wunderbare, der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Was der Baum des Lebens ist, wird am Schluß der Erzählung erklärt: wer davon ißt, lebt ewig; seine Früchte verleihen also die Unsterblichkeit. Von solchem Baum

redet das hebräische Sprichwort mit Vorliebe, ebenso wie vom Lebensborn, dessen Wasser unsterblich macht. Solche herrliche Dinge gibt es – leider! – nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der wundervollen Märchenwelt des Mythus. Sie sind für Israel nicht eigentümlich; auch die Babylonier erzählen vom Lebenswasser und auch wohl vom Lebensbaum. Danach ist auch der Erkenntnisbaum zu verstehen; er ist gleichfalls ein Wunderbaum und mit dem babylonischen „Baum der Wahrheit" zu vergleichen: seine Früchte geben dem Genießenden die Erkenntnis. Dies sagt im Folgenden die Schlange und gibt am Schlusse des Ganzen Gott selber zu. Solche Bäume im Paradiese zu finden, kann uns nicht auffallen; sie gehören ihrer Natur nach in den Gottesgarten; haben sie doch charakteristisch-göttliche Eigenschaften in sich: Unsterblichkeit ist ja nach dem alten Israel ein göttliches Vorrecht, und auch die „Erkenntnis" macht — so hören wir im Folgenden – Gott gleich.

9. **Das Verbot.** Nun hat Gott – so fährt die Exposition der Paradiesesgeschichte fort – dem Menschen den Baum der Erkenntnis bei Todesstrafe verboten. Welche Absicht er dabei gehabt hat, sagt der Mythus nicht. Es ist für jene alte Erzählungskunst charakteristisch, daß sie nicht oder nur sehr wenig Gedanken schildert, sondern dafür vielmehr Handlungen oder Worte mitteilt, vgl. S. 28ff. Aber wenn Gott diesen Baum verbietet und eine furchtbare Strafe auf die Übertretung setzt, wenn ferner im Folgenden erzählt wird, daß er den Menschen verflucht hat, als er sein Gebot dennoch übertreten hat, so ist soviel sofort klar, daß Gott eben nicht gewollt hat, daß der Mensch von diesem Baume esse. Aber warum will Gott nicht – so fragen wir weiter –, daß der Mensch die Erkenntnis bekomme? Auch auf diese Frage antwortet der Erzähler nicht. Ebensowenig hören wir, wie es zu erklären ist, daß Gottes Androhung der Todesstrafe nicht in Erfüllung geht. Was der Erzähler über diese Fragen gedacht hat, können wir erst auseinandersetzen, wenn wir das Ganze übersehen.

10. **Der Stand der Unschuld.** Nun noch ein weiteres Wort zur Exposition über den Unschuldszustand der Menschen. „Sie waren nackend und schämten sich nicht." Damit will der Erzähler schildern, wie die Menschen waren, ehe sie vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten. Das Gegenstück dazu ist im Folgenden, daß sie, sobald sie davon gegessen haben, „erkennen, daß sie nackend sind". Das Wissen oder Nichtwissen, das hier in Betracht kommt, ist also zunächst das um den Unterschied der Geschlechter. Das Vorbild aber, aus dem diese Züge genommen sind, ist deutlich der Zustand der Kinder, die sich noch nicht schämen – ein Zustand, den man im Morgenlande auf jeder Gasse beobachtet, und über den man daher dort auch öffentlich reden kann. Dies Nichtwissen um Mann und Weib ist nun in der Paradieses-Geschichte nicht das Ganze, sondern nur ein besonders hervortretendes Beispiel: der Erzähler will den ganzen geistigen Zustand der Kinder an diesem einen Zuge veranschaulichen. Er versteht also unter der Erkenntnis das, was die Erwachsenen mehr haben als die Kinder, die Einsicht, die Vernunft, zu der auch das Wissen um den Unterschied der Geschlechter gehört. Auch der sonstige Sprachgebrauch des Hebräischen lehrt die Richtigkeit dieser Erklärung: der Kinder Art ist es, daß sie „nicht um Gut und Böse wissen" (V. Mose 1, 39), d. h. daß sie nicht wissen, das jeweilig Gute, Nützliche, Passende, auch sittlich Gute von dem Entgegengesetzten zu unterscheiden (Jes. 7, 15f.). So versteht es also der Mythus, den arglosen, unbefangenen Sinn des Kindes, den er vor Augen hat, durch ein geradezu genial herausgegriffenes Beispiel mit wahrhaft einziger Kunst deutlich zu machen. Das „Gewissen", das man häufig unter dieser Erkenntnis verstanden hat, ist dabei mit eingeschlossen, aber nicht allein gemeint.

3 [1]Nun war die Schlange listiger als alle Tiere des Feldes,
die Gott Jahve geschaffen hatte; sie sprach zum Weibe: sollte
Gott euch denn wirklich verboten haben, von allen Bäumen des
Gartens zu essen? [2]Das Weib erwiderte der Schlange: von den
Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; [3]nur von den

Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott befohlen: ihr sollt nicht davon essen, noch sie berühren, sonst müßt ihr sterben. 4Da sprach die Schlange zum Weibe: mit nichten werdet ihr sterben! 5Sondern Gott weiß wohl, daß sich euch, sobald ihr davon eßt, die Augen auftun: dann werdet ihr wie Gott selber sein und erkennen, was Gut und Böse ist.

6Da sah das Weib, wie köstlich der Baum zu essen war und wie herrlich anzuschauen und wie prächtig zu betrachten[1]), so nahm sie von seinen Früchten, aß und gab auch ihrem Manne neben ihr, und der aß auch. 7Da taten sich ihnen beiden die Augen auf, und sie erkannten, — daß sie nackend waren; so nähten sie sich Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen daraus.

11. **Die Schlange** gehört nach dem ersten Satze des Abschnittes zu „den Tieren des Feldes"; sie ist das klügste der Tiere, selbst klüger als der damals noch kindliche Mensch; ja, sie weiß etwas von den geheimen Kräften des Wunderbaumes: sie hat ein Wissen, das außer ihr nur noch Gott selber besitzt. Ferner kann sie sprechen. Schließlich aber hat sie Feindschaft wider Gott, den sie bei dem Menschen verleumdet; sie möchte am liebsten Gott und Menschen widereinander verhetzen. Wie ist eine solche Vorstellung von der Schlange zu erklären? Daß Tiere menschlich denken und reden, ist im Märchen, in der Tierfabel, auch in der Sage nicht merkwürdig; auch die hebräische Sage erzählt von dem Reden der Eselin. Das Kind traut den Tieren noch gegenwärtig die Sprache zu und hat nicht das mindeste Bedenken, wenn man ihm von redenden Tieren erzählt. So kann es also auch nicht auffallen, wenn die Schlange hier redet; es war das eine Zeit, so würde der Antike uns antworten, wo die Tiere noch sprechen konnten: die Zeit des Märchens. Daß aber die Schlange als besonders schlau und bösartig geschildert wird, erklärt sich aus dem unheimlichen Eindruck des Tieres, wie denn die Schlange auch bei vielen andern Völkern als ein dämonisches Wesen gilt. Die spätere, jüdisch-christliche Erklärung ist bekanntlich, die Schlange sei der Teufel gewesen.

12. **Die Versuchung.** Die folgende Erzählung hat durch ihre Meisterschaft der indirekten psychologischen Schilderung (vgl. S. 29) stets das Entzücken feinfühliger Leser erregt. Da steht das junge Weib in gutgläubiger Harmlosigkeit und ahnt nicht, wie verderblich die Worte der bösen Schlange sind, und vor ihr die bitterböse, schlaue Schlange: das Symbol der kindlichen Unschuld und das der raffinierten Aufgeklärtheit nebeneinander. Die Schlange weiß von Gottes Verbot; woher, verrät uns der Erzähler nicht. Jetzt stellt sie sich, als sei sie ungenau unterrichtet und wolle sich beim Menschen authentisch orientieren. Sie übertreibt dabei Gottes Verbot aufs stärkste und tut, als sei sie befremdet über solche Härte. Alle Bäume des Gartens, so beginnt sie, hat Gott euch verboten? Ist er wirklich ein solcher Tyrann? So sät sie Mißtrauen und Argwohn in das Herz des Weibes. Dies aber ist rasch bei der Hand, den schimpflichen Verdacht zurückzuweisen, und stellt eifrig die Erlaubnis voran: nein, alle Bäume sind erlaubt; nur einer ist verboten! Damit hat die Schlange das Weib auf das Thema gebracht, worüber sie sprechen wollte. Jetzt erdreistet sie sich, Gottes Wort direkt als falsch zu bezeichnen: der Tod wird sie sicherlich nicht treffen, vielmehr werden sich „ihre Augen auftun"! Jetzt, so will sie sagen, seid ihr wie blind; eure Augen sind gehalten; aber wenn ihr esset, dann werdet ihr plötzlich nie Gesehenes gewahren. Dies neue Wissen aber ist — so sagt sie — das Wissen um Gut und Böse; und dadurch werden sie Gott selber gleich! Was mag das junge Weib für neugierige Augen machen, wenn es von solchem großen Geheimnis hört, unter dem es sich ja freilich einstweilen nichts Bestimmtes zu denken vermag; und wie mag es im Stillen beklagen, daß ihm dies Wissen verboten ist!

[1]) Die Worte sind handschriftliche Variante zum Vorhergehenden.

– Wie sind diese Worte der Schlange zu beurteilen? Die Tatsachen, die sie behauptet, sind nach Meinung des Erzählers selbst sämtlich richtig: sie hat die geheime Kraft des Baumes wirklich zutreffend angegeben, und auch daß die Menschen nicht sogleich nach dem Essen sterben, geht in Erfüllung. Zugleich aber läßt die Schlange eine Beleuchtung dieser Tatsachen einfließen: Gott sei mißgünstig, daß er dem Menschen dies hohe Gut nicht gönne. Nun hat der Erzähler seine eigene Beurteilung dieser Beleuchtung nicht ausdrücklich auseinandergesetzt. Erst eine Übersicht des Ganzen kann uns lehren, wie der Mythus selbst die Worte der Schlange betrachtet hat.

13. **Der Sündenfall.** Wundervoll ist die folgende Schilderung: das Weib sieht sich den Baum, von dem sie gehört hat, jetzt näher an und bemerkt, was sie vorher nicht gesehen hat, daß er so herrliche Früchte trägt. Und dies besticht sie: der raffinierten Schlange mag an dem Baume die Hauptsache sein, daß er geheime Kraft in sich birgt, das Weib aber in seiner Kindlichkeit denkt daran, wie schön seine Früchte aussehen und wie herrlich sie schmecken müssen. Harmlos und kindisch lüstern tut sie die folgenschwerste Tat ihres Lebens. Daß sie dann ihrem Mann gibt und auch der ißt, erscheint dem Erzähler natürlich; wie viele Worte gebraucht er, um die Übertretung des Weibes zu erklären, und wie rasch macht er die des Mannes ab! Er denkt: wenn das Weib verführen will, so kann der Mann nicht widerstehen. Die erste Folge des Essens ist die von der Schlange angekündigte; der Erzähler macht das nach der Gewohnheit des Erzählungsstils daran deutlich, daß er denselben Ausdruck braucht wie vorher; jetzt „öffnen sich ihre Augen" wirklich! Und worin besteht nun die wunderbare, geheimnisvolle Erkenntnis? Der Mythus macht es nach hebräischer Stilregel und sicherlich ungemein geistreich an demselben Beispiel klar, das er vorher für ihre Unwissenheit angewandt hat: solange sie unwissend waren, kannten sie keine Scham und gingen nackend; sobald sie aber wissend geworden sind, „erkannten" sie, daß sie nackend seien; daran hatten sie vorher gar nicht gedacht! Die Entwickelung, welche die ersten Menschen so durchgemacht haben, ist dieselbe, die Jeder von uns hinter sich hat; wir freilich haben sie im Laufe von Jahren erlebt, sie in einem Augenblick. – Diese plötzliche Kenntnis aber ist die Zauberwirkung des Baumes. Die Sünde, die sie begehen, und die Erkenntnis, die sie erlangen, ist hier also nicht unmittelbar, psychologisch miteinander verbunden; dennoch darf man sagen, daß diese Idee, die der Erzähler in seiner Darstellung noch nicht erreicht, ihm schon unbestimmt vorschwebt: die Aufklärung, die Reife wird nur erlangt durch Sünde hindurch. Man denke an die Art, wie den halbwüchsigen Kindern die erste Kunde von den geschlechtlichen Dingen zukommt. Nur einen Zusammenhang von Sünde und Schamgefühl der Geschlechter möge man hier nicht vermuten; weiß doch Jeder, der Kinder beobachtet, daß die Schamhaftigkeit eine Tugend und keineswegs eine Folge der Sünde ist.

[8]Als sie nun die Schritte Gott Jahves hörten, der sich beim Tageswinde im Garten erging, da versteckten sich Mann und Weib vor Gott Jahve mitten unter den Bäumen im Garten. [9]Gott Jahve aber rief dem Menschen und sprach zu ihm: wo bist du? [10]Er sprach: ich habe wohl deine Schritte im Garten gehört; aber ich scheute mich, ich bin ja nackend, da habe ich mich versteckt. [11]Er sprach: wer hat dir kund getan, daß du nackend bist? du hast doch nicht von dem Baume gegessen, von dem ich dir zu essen verboten hatte? [12]Der Mensch sprach: das Weib, das du mir beigesellt hast, die hat mir von dem Baume gegeben; da hab ich gegessen. [13]Da sprach Gott Jahve zum Weibe: was hast du getan? Das Weib sprach: die Schlange hat mich verführt; da hab ich gegessen.

14. **Die Entdeckung.** Der Erzähler berichtet nicht etwa, daß Jahve von Anfang an alles gewußt oder unsichtbar gegenwärtig alles gesehen habe, sondern vielmehr, daß er, morgens im Garten lustwandelnd, zufällig die Übertretung entdeckt habe. Eine eigentliche Allwissenheit Jahves wird dabei also nicht vorausgesetzt. Solche Vermenschlichungen tun indes dem Respekt vor Jahve nicht den mindesten Abbruch. Auch hier bleibt Gott, obwohl er nicht als allwissend vorgestellt wird, doch dem Menschen an Verstand und Wissen unendlich überlegen; er verhört ihn mit so großer Sicherheit wie die Mutter ihr Kind; er durchschaut ihn völlig und hat ihn in kurzem zum Geständnis gebracht. — Des Morgens, da sich der kühle Wind erhebt, lustwandelt Jahve im Garten: eine sehr altertümliche Anschauung. Daß es des Morgens geschah, nicht des Abends, wie man gewöhnlich übersetzt, scheint nach dem Wortlaut des Textes näher zu liegen und paßt auch besser zum Zusammenhang: die Übertretung war eine Tat der Nacht; am Morgen kommt die Reue. Nun hören die Menschen das Geräusch seiner Tritte und verstecken sich. Den Grund dafür gibt der Mensch selber an: „ich scheute mich"; wie das Kind, wenn es das Gebot des Vaters übertreten hat, seinen Blick flieht, so wagt der Mensch es nicht, Gott vor die Augen zu treten. Als Jahve aber den Menschen nicht findet, ruft er ihm zu: „wo bist du?" Die Antwort des Menschen enthält eine sehr naturwahre Schilderung des bösen Gewissens. Er hat aus der Frage den Vorwurf gehört, daß er sich nicht freiwillig gestellt habe, und will sich entschuldigen: ich habe wohl deine Schritte gehört, aber ich scheute mich. Nun kann er's aber doch nicht übers Herz bringen, die volle Wahrheit über die Ursache seiner Furcht zu gestehen; sondern er fügt einen halben Vorwand hinzu: „ich bin ja nackend"; wer nackend ist, geht doch nicht in Gesellschaft; „also mußte ich" — diese Nüance liegt im hebräischen Ausdruck — „mich wohl verstecken." Hiermit hat sich der Mensch, ohne es zu wollen, verraten, und Jahve erkennt sofort: der Mensch weiß, daß er nackend ist. Das wußte er doch vorher nicht! Und sogleich errät der Gott den Grund: er hat von dem Baum gegessen! Drohend fährt er ihn an: woher weißt du das? Du hast doch nicht mein Verbot übertreten? Der Mensch wagt nicht mehr zu leugnen. Aber ebensowenig wagt er zu bekennen. So gesteht er die Übertretung stillschweigend ein, aber schiebt die Schuld auf das Weib. Damit sagt er, ohne es zu merken, wie die Sache geschehen ist. Versteckt aber wagt er sogar einen Vorwurf gegen Gott selbst: du bist schließlich selber schuld! Denn warum hast du sie mir beigesellt? Der Mensch ist also feige und trotzig zugleich: der Erzähler kennt das menschliche Herz. Nun läßt Gott den Menschen stehen und wendet sich an das Weib: „was hast du getan?" Das Weib, nicht besser als der Mann, schiebt die Schuld weiter auf die Schlange. Diese wird nicht mehr gefragt: ihr, als einem bösen Wesen, ist die Verführung zuzutrauen. So liegt die ganze Begebenheit vor Gottes Augen deutlich da, der Mensch hat die Frucht gegessen, das Weib hat sie ihm gegeben, die Schlange hat sie dazu verführt. Dieser ganze Zusammenhang ist, nach dem Maßstab jener einfachen Antike gemessen, sehr kompliziert; um so mehr bewundert der Hebräer seinen Gott, daß er ihn mit wenigen Fragen herausbekommen hat.

14 Da sprach Gott Jahve zur Schlange: weil du das getan hast:
Verflucht seist du vor allem Vieh,
vor allem Getier des Feldes!
Auf dem Bauche sollst du kriechen,
Staub sollst du fressen
alle Tage deines Lebens!
15 Feindschaft setz' ich zwischen dir und dem Weibe,
zwischen deinem und ihrem Samen:
er trete dir nach dem Haupt,
du schnappe ihm nach der Ferse!
16 Und zum Weibe sprach er:

Viel will ich dir Mühsal und ‘Seufzer’ bereiten;
mühselig mußt du Kinder gebären!
Nach deinem Manne gehe deine Sehnsucht,
er aber sei dein Herr!

17 ‘Zum’ Manne aber sprach er: weil du deinem Weibe gehorcht und von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir zu essen verboten hatte:

Verflucht sei der Acker um deinetwillen,
mit Mühsal sollst du von ihm essen
alle Tage deines Lebens!
18 Dorn und Distel soll er dir tragen;
und du mußt essen das Kraut des Feldes.
19 Im Schweiß deines Angesichtes sollst du Brot essen,
bis du zum Acker zurückkehrst,
denn von ihm bist du entnommen.
denn Staub bist du, und zum Staub mußt du zurück![1])

15. **Die Verfluchungen.** Über Segen und Fluch denkt die Antike anders als wir. Sie ist überzeugt, daß die Gottheit oder ihr Bote Worte sprechen kann, die nicht wie gewöhnliche Menschenworte im Winde verwehen, sondern die wirken und schaffen. Der Gottesmann kann vor den Berg treten und ihm in Gottes Namen befehlen: tue dich auf; so tut er sich auf. Denn wenn Gott spricht, so geschieht es. Und so gesichert schien der Antike jener Glaube, daß sie ihn als eine zureichende Erklärung für einen gegenwärtigen Tatbestand verwenden konnte. Die mancherlei Fragen, die sie erwägt (vgl. S. 18, 20ff.), beantwortet sie gern durch den Hinweis auf ein vorzeiten ausgesprochenes Gotteswort. Wir verstehen demnach solche Segen oder Flüche, wenn wir sie als Anworten auf bestimmte Fragen auffassen. Dabei ist auch das für die Antike selbstverständlich, daß solchen wunderwirkenden Worten poetische Form zukommt.

Der Fluch über die Schlange ist angeregt durch die Beobachtung, daß sie nicht auf Füßen wie andere Tiere läuft, sondern, unheimlicherweise, auf dem Bauche geht. Und ebenso sonderbar ist auch ihre Nahrung: sie frißt, nach Meinung der Hebräer, Staub. So erhebt der Antike die Frage: woher kommt diese jämmerliche Lebensweise? Darauf gibt unsre Erzählung die Antwort: weil sie die Menschen verführt hat, darum hat sie Jahve verflucht. Übrigens geht auch aus diesen Worten deutlich hervor, daß die Schlange für den Erzähler ein Tier ist und nichts anderes. „Der Teufel geht nicht auf dem Bauche und frißt keinen Staub.“ — Und ferner beobachtet der Hebräer den ewigen Kampf, der zwischen der Schlange und dem Menschen entbrannt ist; beide bekämpfen sich auf Leben und Tod. Jeder streitet dabei mit seinen Mitteln: die Schlange schnappt dem Menschen, wenn sie kann, nach der Ferse; er aber zermalmt ihr, wenn er es vermag, den Kopf. Beide wollen nicht verwunden, sondern töten. Im Hebräischen werden für die Tätigkeit beider, die wir mit verschiedenen Worten übersetzen mußten („treten“, „schnappen“), geistreich zwei gleichklingende Ausdrücke gebraucht, womit der Erzähler sagen will, daß sie beide sich nichts schuldig bleiben; was er tut, das tut sie auch. Von einem Ende dieses Kampfes wird nichts gesagt; sie werden sich hassen und töten, solange es Menschen und Schlangen gibt. Woher dieser erbitterte Streit auf Leben und Tod? Das ist die grauenvolle Wirkung des Fluches Jahves! Einst haben sich beide gegen Gott verbünden wollen; da hat er sie zu ewiger Feindschaft verurteilt. — Die

[1]) 20 Der Mensch nannte sein Weib Chawwa (Eva): denn sie ist die Mutter alles Lebendigen geworden.
21 Gott Jahve machte ‘dem’ Manne und seinem Weibe Kleider aus Fell und zog sie ihnen an.

christliche, besonders die lutherische Kirche hat diese Stelle als „Protevangelium" auf den Sieg des sterbenden Christus über den Teufel ausgelegt. Daß diese Erklärung falsch ist, bedarf keiner weiteren Beweisführung; das „Geschlecht" (hebräisch der Same) der Schlange sind die Schlangen, ebenso wie das „Geschlecht" des Weibes die Menschen sind. Solche Erzählung von der Verfluchung der Schlange ist sehr kindlich; dieser Teil des Mythus ist den vielen Märchen verwandt, die erzählen, wie gewisse Tiere zu ihren besonderen Eigenschaften gekommen sind.

Weiter betrachtet der Mythus das Elend des Weibes. Er denkt an die vielen Nöte und Schmerzen, von denen es in seinem Geschlechtsleben geplagt ist, besonders an die der Schwangerschaft und Geburt, und fragt nach dem Grunde aller dieser Not. Zugleich denkt er an die jämmerliche Lage des Weibes, das vom Manne tyrannisiert wird: nach ältester israelitischer Anschauung gilt das Weib als gekauftes Eigentum des Mannes. Und doch sehnt es sich nach dem Manne; es begehrt seine eigene Sklaverei! Woher dies Elend? Das ist Gottes Fluch. Das Weib hat ihr Geschlecht durch eine Sünde entdeckt; so ist ihr Geschlechtsleben verflucht worden.

Zum Schluß betrachtet der Mythus das Leben des Menschen selbst; der Mensch ist für diese Erzählung, ebenso wie für die Schöpfungsgeschichte, die mit ihr verbunden ist, ein Bauer, der den „Acker" bearbeitet und sich vom „Kraut des Feldes" nährt. Aber wie schwere Mühsal ist dem Ackersmann beschieden! Der Acker, von dem er sich nähren muß, trägt von selber nur Unkraut; im Schweiße seines Angesichts ißt er sein Brot. Woher diese Mühsal? Weil Jahve den Acker verflucht hat um des Menschen willen! Man beachte wohl, daß der Fluch nicht in der Arbeit selber besteht; aber daß die Arbeit so sauer, daß der Acker so störrisch ist, das erscheint dem Hebräer, dessen Boden nichts von selber trägt, als eine schwere Last. Und zum Schluß der Tod! Die Frage, wie der Tod in die Welt gekommen sei, wird auch sonst in vielen Überlieferungen der Völker beantwortet. Mit demütigenden Worten kündet die Gottheit dem Menschen hier dies Schicksal an: weißt du, woher du genommen bist, du Erdenklos, der du der Gottheit gleich sein wolltest? „Staub bist du, und zum Staub mußt du zurück!" Es ist die gemeinsame Anschauung der hebräischen Antike, daß die Sterblichkeit eine wesenhafte Eigenschaft menschlicher Natur ist. — Der Mythus spricht so eine trübe Anschauung vom menschlichen Leben und speziell vom Acker aus; der landläufigen Meinung seiner Zeit, wonach der Ackerbau eine Segensstiftung der Gottheit ist, setzt er die Behauptung entgegen, daß der Acker von Gott **verflucht** ist; ein Ton des Pessimismus aus der Urzeit.

[22]Gott Jahve sprach: der Mensch ist ja geworden wie unser einer, daß er von Gut und Böse weiß; nun aber, daß er nur nicht die Hand ausstrecke und sich auch vom Baume des Lebens nehme und esse und unsterblich werde —!] [23]So schickte ihn Gott Jahve aus dem Garten von Eden, den Acker zu bebauen, aus dem er genommen war. [24]So trieb er den Menschen aus] und ließ östlich vom Garten von Eden die Keruben sich lagern [und die Flamme des zuckenden Schwertes, um den Weg zum Lebensbaume zu bewachen].

16. **Der Schluß** ist in zwei Rezensionen überliefert, die gegenwärtig zusammengearbeitet vorliegen. Die eine Form berichtet einfach: „So schickte ihn Gott Jahve aus dem Garten von Eden, den Acker zu bebauen, aus dem er genommen war, und ließ östlich vom Garten von Eden die Keruben sich lagern." Zum Acker ist der Mensch verflucht; jetzt wird er aus dem Garten fortgeschickt, um den Fluch des Ackers zu kosten. An das Tor des Paradieses aber stellt Gott die Keruben. Diese Wesen werden hier als bekannt eingeführt; sie sind hier und an andern Stellen Wächter des Göttlichen, sonst auch Träger oder Reittiere der Gott-

heit. Sie werden als halbgöttliche Wesen gedacht, ihrer Gestalt nach als Mischung verschiedener Tiere: eine letzte Erinnerung an die Tierverehrung einer längst vergangenen Vorzeit. Wenn die Keruben den Weg wehren, kann kein Mensch hindurch; diese Figuren stellen also hier die Idee dar, daß es dem Menschen unmöglich ist, ins Paradies zurückzukehren. – Eine zweite Rezension führt hier noch den Lebensbaum ein: „Gott Jahve sprach: der Mensch ist ja geworden wie unsereiner, daß er von Gut und Böse weiß." Jahve sagt nicht, daß der Mensch ihm persönlich gleich geworden sei; er gleicht nicht dem einen, besonderen Gotte, sondern er gleicht „uns", d. h. den Wesen göttlicher Natur, zu denen auch Jahve gehört. Solche Worte denkt sich der Erzähler gesprochen im „Rat der Heiligen", unter den Geistern, die Jahve dienen. Eine Eigenschaft göttlichen Wesens hat der Mensch wider Jahves Willen bekommen. „Nun aber, daß er nur nicht die Hand ausstrecke und sich auch vom Baume des Lebens nehme und esse und unsterblich werde – !" Vorher, als der Mensch harmlos und töricht war, bestand die Besorgnis nicht, daß er auch den Baum des Lebens entdecke und sich daran vergreife; jetzt aber, da er wissend geworden ist, liegt sie nahe. Darum schreitet Jahve zu rechter Zeit ein. Vor das Paradies aber stellte er „die Flamme des zuckenden Schwertes, um den Weg zum Lebensbaume zu bewachen". Die Flamme des zuckenden Schwertes ist als ein wunderbares, göttliches Schwert gedacht, ein Feuerschwert, das sich durch geheimen Zauber von selbst bewegt. Auch dies wie die Keruben eine Vorstellung aus der altorientalischen Mythologie. Die Maler geben dies Schwert gewöhnlich dem Kerub in die Hand; ursprünglich ist es ein selbständiges Wesen. Auch dies Wesen stellt hier die Idee dar, daß niemals wieder ein Mensch den Gottesgarten betreten wird.

Schließlich sind an diese Stelle der Erzählung noch zwei Notizen gesetzt: daß der Mensch sein Weib benannte, und daß Jahve den Menschen Kleider aus Fell machte; beides paßt nicht recht hierher und wird aus andrer Überlieferung stammen.

Allgemeines über den Paradiesesmythus.

Der Paradiesesmythus hat als Ganzes „ätiologische" Art, d. h. wie viele andere Mythen antwortet er auf bestimmte Fragen. Wir verstehen einen solchen Mythus, wenn wir wissen, was er erklären will und wie er es erklärt.

1. **Die Frage des Mythus.** Die Frage, die er beantwortet, erfahren wir aus seinen letzten Worten. Er will dasjenige erklären, was als eine Folge der berichteten Begebenheiten gegenwärtig andauert; diese Folge ist, daß der Mensch zwar die Erkenntnis besitzt, aber nicht mehr im Paradiese wohnt und viel Mühsal hat: das Weib in den Nöten ihres Geschlechtes, der Mann auf seinem verfluchten Acker.

Wie betrachtet der Mythus die Erkenntnis von Gut und Böse? Der Mythus faßt sie in einem gewissen schwebenden Sinne. Einerseits versteht er darunter, so sahen wir bei der Erklärung, das, was der Erwachsene vor dem Kinde voraus hat. Solche Überlegenheit aber empfindet man nicht mit Begeisterung; von der Geschlechtsreife redet man nicht mit Pathos. Andrerseits macht die Erkenntnis Gott gleich, wird also doch als ein hohes Gut dargestellt. Freilich nicht Jahve gleich! Es gibt nach israelitischem Glauben gar viele und mannigfaltige Gottwesen, große und kleine, mächtige und geringe; und daß der Mythus nicht meint, der Mensch sei dem höchsten der Gottwesen, Jahve, wirklich gleich geworden, geht aus dem Schluß der Erzählung deutlich hervor: Jahve bleibt in seiner Überlegenheit, und als ein armer Sünder steht der Mensch vor dem durchdringenden Scharfblick Gottes, der ihm fluchen und ihn austreiben kann, ganz wie er will! – Demnach läßt sich sagen, wie der Erzähler die Worte der Schlange an das Weib verstanden hat; diese Worte sind allerdings Wahrheit, aber nur ein Teil der Wahrheit. Die Schlange fügt nicht hinzu, daß der Mensch, wenn er auch in diesem einen Stücke Gott ähnlich wird, in allem übrigen ihm weit unterlegen bleibt und, wenn er sich vergeht, Gottes schweres Strafgericht zu fürchten hat. So „betrügt"

die Schlange das Weib schändlich, indem sie ihm — die Wahrheit sagt. Man wird zugeben, daß dieser Betrug höchst geistvoll erzählt ist.

Ferner denkt der Mythus über das Geschick des Menschengeschlechtes nach; er ist überzeugt, daß es Mühsal, nichts als Mühsal ist: Mühsal der Gebärenden, Mühsal des Landmanns. Und das empfindet er mit tiefem Schmerz: in den erschütternden, schauerlichen Worten des Fluches schildert er das Elend des Menschen, das ohne Hoffnung ist; denn solange es Menschen gibt, werden Weiber mit Schmerzen gebären und Männer im Schweiß ihres Angesichtes ihr Brot essen.

Der Mythus hat beide Beobachtungen zusammengestellt: er hat damit das Fazit des menschlichen Lebens gezogen und zugleich seine Überzeugung ausgedrückt, daß diese beiden Seiten des Lebens zusammengehören. Was er damit gemeint hat, können wir erkennen, wenn wir das Beispiel vom Leben der Kinder, das ihm an einer Stelle deutlich vorschwebt, fortführen. Wie anders ist das Leben der Kinder als das der Erwachsenen! Sie kennen die Not des Lebens noch nicht; man sieht es ja: sie spielen und lachen auf der Straße. Aber freilich, sie haben auch noch nicht die Vernunft; man sieht es ja: sie laufen nackend umher. Wenn der Mensch aber zu Jahren kommt und vernünftig wird und Kleider anzieht, da schickt man den Jüngling aufs Feld, und das Mädchen in die Kammer: da ist's aus mit dem Lachen.

Wie kommt es aber, daß so die Vernunft und die Not des Lebens einander begleiten? Das ist die Frage, die der Mythus aufwirft.

2. **Die Antwort** gibt der Mythus in der Form der Erzählung. Er setzt ein, indem er von einer Urzeit erzählt, in der es anders war als jetzt: damals kannten die Menschen die mühselige Ackerarbeit noch nicht, sondern wohnten im herrlichen Paradiese, unter wundervollen Bäumen, im Garten Gottes selbst. Dabei legt der Erzähler den Nachdruck nicht darauf, daß die Menschen damals in Gemeinschaft mit Gott gelebt haben — hätte er das sagen wollen, so hätte er es an einem konkreten Zuge dargestellt —, sondern daß sie damals glücklich gewesen sind. Aber anderseits waren sie damals noch wie die törichten Kinder, sie gingen nackend und schämten sich nicht.

Dann erzählt der Mythus weiter, wie es kam, daß die Menschen die Erkenntnis erlangten, aber zugleich zur Mühsal des Lebens verurteilt wurden. Der moderne Denker würde beides innerlich miteinander verbinden; er würde darstellen, daß die Vernunft selber dem Menschen ein Fluch ist, daß mit der besseren Einsicht die Ruhelosigkeit, die Unzufriedenheit, das stete Sichabmühen verbunden ist. Auch das antike Denken strebt schließlich einer solchen inneren Verbindung zu, aber ungewohnt, über Psychologisches zu reflektieren, und nach antiker Art die Dinge nicht subjektiv, sondern objektiv fassend, verbindet es beides nur äußerlich und schiebt dazwischen eine geschehene Sünde ein: das Erwachen zur Mündigkeit ist durch eine Sünde wider die Gottheit zustande gekommen; der Mensch hat sich die Vernunft wider Jahves Willen geraubt; Gott aber hat diesen Frevel bestraft, indem er durch seinen Fluch das Elend über die Menschen herabrief.

Warum aber mußte das Gewinnen der Vernunft ein Frevel sein? Warum hat Gott sie dem Menschen nicht von sich aus gegeben? Weil die Erkenntnis Gott ähnlich macht, und Gott nicht will, daß der Mensch ihm ähnlich werde! Denn zwischen Gottheit und Menschheit besteht eine Schranke und Gott will nicht, daß der Mensch sie überschreite. So hat Gott die Erkenntnis sich allein vorbehalten. Als aber der Mensch sie wider seinen Willen erlangte, hat er dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, und ihm das Paradies genommen. Daher also kommt es, daß der Mensch mit der Vernunft zugleich ein so schweres Los auf Erden hat.

3. **Die Stimmung des Mythus** ist traurig. Wenn man Gewinn und Verlust abmißt, so kann man nicht schwanken: der Mythus redet von der Vernunft an der entscheidenden Stelle ohne Pathos, aber mit tiefer Trauer von dem elenden Geschick des Menschen. Freilich hat diese Trauer des Mythus nicht das volle Pathos der Tragödie. Denn die Tragödie würde das Elend des Menschen begründen durch eine ungeheure Schuld; sie würde darstellen, wie der Mensch sich im Übermut des

Titanen gegen Gott erhebt, bis ihn der Zorn der beleidigten Gottheit hinabschleudert. Ganz anders unser Mythus, wonach der Mensch nicht mit vollem Bewußtsein von der Bedeutung der Sache einen entsetzlichen Frevel begangen hat, sondern vielmehr verführt worden ist: er hat eine Kindersünde getan, naschhaft, harmlos; er ahnte nicht die furchtbaren Folgen seiner Tat. Also nicht eine Tragödie enthält der Mythus, sondern er erzählt von den jammervollen Folgen eines törichten Kinderstreichs.

Besonders schwierig ist es für uns Moderne, die religiöse Stimmung der Erzählung zu erfassen. Diejenige Eigenschaft Gottes, die für den Mythus dabei in erster Linie in Betracht kommt, ist die, daß er die Schranke zwischen Gottheit und Menschheit aufrechterhält. Von dieser Eigenschaft aber kann man in sehr verschiedener Stimmung sprechen; man kann darin — wie es die Griechen getan haben — einen Neid der Gottheit sehen und sich gegen diesen mißgünstigen Gott trotzig oder murrend auflehnen; man kann — so hören wir es bei den Propheten Israels — im Jubelhymnus den majestätischen Gott preisen, der den hoffärtigen Frevler, der ihm gleich zu sein begehrt, in den Staub zurückwirft. Beide Stimmungen finden sich in unserm Mythus nicht. Von Auflehnung oder Murren gegen Gott ist keine Spur; vielmehr ist der Mythus überzeugt, daß Gott im Recht und der Mensch im Unrecht gewesen ist. Der Mensch wußte, daß er gegen Gottes Verbot handelte; und Gott hatte den Tod darauf gesetzt. Ja, Gott hat noch Gnade walten lassen und seine ursprüngliche Drohung nicht einmal vollzogen; so erkennen wir, wie es der Erzähler verstanden hat, wenn Gott sein Wort: du wirst jenes Tages des Todes sterben, nicht ausführt: Gott hat es sich aus Barmherzigkeit reuen lassen. Andrerseits ist der Mythus auch von der hinreißenden Begeisterung der Propheten weit entfernt. Seine Stimmung ist also zwischen diesen beiden Extremen zu suchen. Gott ist gut und gnädig — so denken die Erzähler —, aber er erlaubt nicht, daß der Mensch sich ihm gleichstelle; vielmehr soll der Mensch Gott fürchten. Darum hat Gott ganz Recht, wenn er dem Menschen gezeigt hat, daß er noch im Regimente bleibt.

Man beachte, welche Stellung die Sünde im ganzen Organismus der Geschichte einnimmt. Es ist herkömmlich, diese Erzählung den „Sündenfall" zu nennen; mit Unrecht, denn diese beherrschende Stellung hat hier der Sündenfall keineswegs; vielmehr steht die Hauptsache, wie immer in solchen hebräischen Erzählungen, am Schluß; und diese Hauptsache ist die Austreibung aus dem Paradiese. Der „Sündenfall" ist demnach hier nur ein Zug zweiten Ranges; er soll erklären, wie es zur Austreibung gekommen ist.

4. Herkunft des Stoffes. Solche Erzählungen sind niemals Erfindungen eines einzelnen Kopfes, sondern haben, wo sie uns begegnen, stets eine lange Geschichte der Überlieferung hinter sich. Daß dieser Satz auch für diesen Mythus gilt, zeigen die uralten mythologischen oder märchenhaften Züge, die durch die gegenwärtige Gestalt der Erzählung noch hindurchschimmern — der Garten mit seinen Zauberbäumen ursprünglich eine Wohnung der Gottheit, die Schlange ein dämonisches Tier, die Keruben, das Zauberschwert — und die mancherlei altertümlichen Anthropomorphismen. Denken wir uns nun diese Erzählung in älterer, heidnischerer Form, so können wir auf manche Frage Antwort geben, die in der gegenwärtigen Rezension nicht recht zu erledigen ist: Warum befinden sich die beiden Bäume, die doch den Menschen verboten waren, überhaupt im Paradiese? Weil die Götter davon essen. Besonders aber kann der Umstand, daß die Schlange Gottes Worte geradezu Lügen straft und damit Recht behält, schließlich nur daraus erklärt werden, daß der betreffende heidnische Gott in der ältesten Überlieferung die Unwahrheit und die Schlange die Wahrheit gesagt hat. In einer älteren Rezension ist — so dürfen wir uns vielleicht vorstellen — das „Wissen" der Menschen ein so hohes, Himmel und Erde durchdringendes gewesen, daß sie dadurch der Gottheit wirklich nahe kommen; dann würde sich der furchtbare Fluch über sie besser erklären.

Auch haben wir im Alten Testament selbst noch gewisse, allerdings dunkele Anspielungen, die uns eine solche ältere mythologische Form der Erzählung zeigen (Hiob 15, 7f.; Ez. 28). Danach ist der Urmensch eine Art Halbgott gewesen, der

einst mit auf Gottes heiligem Berge gewohnt hat, aber wegen seiner Hoffart von Gott auf die Erde verstoßen worden ist.

Die vielen mythologischen Züge, die der Mythus ursprünglich besessen haben muß, machen wahrscheinlich, daß er aus der Fremde nach Israel gekommen ist. Mehr oder weniger ähnliche Motive werden in den Überlieferungen anderer Völker nicht selten behandelt; bei den Griechen z. B. in der Prometheus-Sage. Besonders frappant sind die iranischen Parallelen. So erzählt die persische Sage von Meschia und Meschiane, die zuerst nur von Früchten gelebt, aber, von Ahriman verführt, den guten Gott verleugnet und ihre ursprüngliche Reinheit verloren haben; eine andere Sage berichtet, wie Jima, der König der goldenen Zeit, unter dem es weder Krankheit noch Tod, weder Hunger noch Durst gegeben hat, sich dem Hochmut hingab und so sein Reich an den Dahâka verlor. Freilich dürfen wir aus solchem Zusammentreffen nicht vorschnell folgern, daß die altisraelitische Tradition von der iranischen abhängig sei; iranischer Einfluß auf Israel ist erst aus viel späterer Zeit (aus der Zeit des Perserreiches) bezeugt und auch erst damals denkbar. Vielmehr haben wir anzunehmen, das solche Überlieferungen Gemeingut des ganzen Kulturkreises gewesen und etwa von Mesopotamien aus nach West und Ost ausgegangen sind. Auf Mesopotamien als Ursitz der Überlieferung führt besonders die Beschreibung der Paradiesesströme. Sichere Spuren für eine babylonische Paradieses-Geschichte sind noch nicht gefunden.

Quellenkritik von Kap. 4.

In diesem Kapitel, das der Sammlung des J angehört, fallen eine Fülle von inneren Widersprüchen auf, die sich innerhalb derselben Quelle nicht verstehen lassen. Von Kain, der sich vor dem Morde fürchtet und der siebenfach gerächt werden soll, kann nicht an dieser Stelle als dem Sohne des ersten Menschen gesprochen werden. Der unstäte, vom Ackerboden vertriebene Kain ist ein anderer als der Städtegründer Kain: wer Städte gründet, ist seßhaft. Der Hirt Jabal, nach dem Zusammenhange der erste Hirt, widerstreitet dem Hirten Abel. Und wenn erst von Jabal die Viehzucht erfunden wird, so kann nicht schon vom Urahnherrn Kain eine Stadt erbaut worden sein; die natürliche Reihenfolge ist die umgekehrte: erst Herdenzucht, dann viele Geschlechter später der Städtebau. Schließlich befremdet, daß, nachdem die Kain-Linie bereits viele Geschlechter weit verfolgt ist, zum Schluß noch eine neue Linie von Adam über Seth einsetzt. Eine solche Wirrnis kann man nicht einer Hand, auch nicht einem ersten Sammler zutrauen: auch ein solcher würde auf bessere Ordnung gehalten haben. Der Faden, der aus diesem Labyrinth führt, ist die Vermutung, daß hier eine ganze Reihe verschiedener Überlieferungen zusammengekommen sind. Die wichtigsten darunter sind: 1. ein Stammbaum, der von Adam über Kain bis Lamech führt, 2. ein zweiter Stammbaum von Adam über Seth bis Noah; hinzugefügt ist 3. die Geschichte von Kain und Abel. Der letzte Sammler in J hat alles dies in eine leidliche Einheit zusammengefaßt, indem er Seth als den Ersatz Kains auffaßte.

2. Kain und Abel 4, (1) 2—16 J.

[1]Der Mensch aber erkannte sein Weib Eva, da ward sie schwanger und gebar den Kain; sie sprach: einen Sohn habe ich erlangt . . . . . .[1]) [2]Dann gebar sie nochmals, den Hebel (Abel), seinen Bruder. Abel ward ein Schafhirt, Kain aber ward ein Ackerbauer. — [3]Nun begab es sich nach geraumer Zeit, daß Kain Früchte des Ackers Jahve zum Opfer brachte; [4]und auch Abel brachte Erstgeburten seiner Herde dar und das

[1]) Die Worte sind hoffnungslos verderbt.

Fett davon. Jahve aber schaute gnädig auf Abel und sein Opfer, 5aber auf Kain und dessen Opfer schaute er nicht. Da ergrimmte Kain gewaltig und ließ sein Antlitz hängen. 6Aber Jahve sprach zu Kain: warum ergrimmst du so und läßt dein Antlitz hängen? 7Ist's nicht also? wenn du Gutes vorhast, ‹kannst du es frei erheben›; wenn du aber nichts Gutes vorhast, ‹läßt du es hängen›![1] . . . . . .[2] Du sollstest aber ‹Frieden mit ihm halten›![3] 8Kain aber ‹begann Streit›[4] wider seinen Bruder Abel, und als sie einmal zusammen auf dem Felde waren, erhub sich Kain ‹wider›[5] seinen Bruder Abel und schlug ihn tot. — 9Da sprach Jahve zu Kain: wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: ich weiß es nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein? 10Er sprach: was hast du getan! Das Blut deines Bruders schreit zu mir auf vom Acker. 11So sei denn verflucht, hinweg von dem Acker, der seinen Mund auftun mußte, zu empfangen von deiner Hand deines Bruders Blut! 12Wenn du den Acker bebauen willst, soll er dir seine Kraft nicht mehr geben; unstät und flüchtig mußt du auf Erden sein. 13Da sprach Kain zu Jahve: meine Strafe ist größer, denn daß ich sie tragen könnte. 14Du hast mich ja heute vom Acker vertrieben, und vor deinen Augen soll ich mich verbergen; unstät und flüchtig muß ich auf Erden sein: so wird's mir gehen, daß mich totschlägt, wer mich findet. 15Aber Jahve sprach zu ihm: darum

wer Kain totschlägt, das wird siebenfach gerochen!

Und Jahve verlieh Kain ein Zeichen, daß ihn nicht, wer ihn finde, totschlüge. 16So ging Kain aus Jahves Augen; und Kain blieb im Lande Nod östlich von Eden.

1. **Geburt und Beruf der Brüder.** Die Worte, die Eva nach der Entbindung spricht, sollen den Namen des Kindes begründen. Solche Namenserklärungen werden in der Genesis bei allen wichtigeren Personen gegeben. Ihrem Inhalt nach sind diese Worte ein Freudenruf. Freude über den Erstgeborenen ist auch bei den Hebräern sprichwörtlich. Besonders aber freut sich das Weib, wenn sie „einem Manne" (Hiob 3, 3) das Leben gegeben hat. – Die Geburt des Abel wird sehr kurz erzählt; es fehlt eine Angabe, daß Eva wiederum schwanger geworden ist; sind die Brüder vielleicht als Zwillinge gedacht, wobei der Brudermord besonders grausig wird? – Eigentümlich ist, daß Abel hier und im Folgenden beständig „Kains Bruder" genannt wird; er scheint die weniger bekannte Gestalt gewesen zu sein und den ständigen Beinamen „Bruder Kains" getragen zu haben. Das Wort „Abel" (Hebel) wird der Hebräer als „Hauch, Nichtigkeit" gedeutet haben: ein für den früh Dahingegangenen gut passender Name; dies ist aber schwerlich der Ursinn des Namens gewesen, der vielmehr ursprünglich mit Jabal, der gleichfalls Hirt ist (V. 20), identisch sein wird. Daß Abel Viehzucht treibt, stimmt nicht zur Paradieses-Geschichte, wonach der Mensch für den Ackerbau und nur für ihn bestimmt ist, ein Zeichen dafür, daß diese Geschichte nicht von Anfang an als Fortsetzung jener gedacht ist.

[1]) tappîl.

[2]) Der ganze Satz ließe sich übersetzen: „wenn du aber nicht Gutes tun willst, lauert die Sünde vor der Tür; auf dich geht ihre Gier, du sollteſt aber über sie herrschen", was aber schwerlich Sinn gibt.

[3]) Vielleicht taślēm.

[4]) Vielleicht Wajjĕmĕr.

[5]) ʿal.

2. **Das Opfer und der Mord.** Daß die ersten Menschen Jahve Opfer darbringen, ist dem alten Israel selbstverständlich; denn wo gäbe es Menschen ohne Religion, und wo Religion ohne Opferdienst? Ebenso gilt als natürlich, daß jeder der Gottheit das Beste von dem, was er hat, darbringt: der Bauer von den Früchten des Feldes, der Hirt von seinen Tieren. Unter den Tieren (wie Menschen) ist das Beste das Erstgeborene, „der Erstling der Kraft", unter den verschiedenen Tierstücken die Fettstücke. Diese Opfersitten werden hier ohne Reflexion in die Urzeit übertragen. Auch das Opfern und das damit verbundene Genießen von Tieren wird hier völlig harmlos erzählt: der gottgefällige Abel ist es, der Tiere tötet. — Weshalb hat Gott nun Abels Opfer wohlgefällig betrachtet und das Kains verschmäht? Hierüber von altersher allerlei Grübeleien. Die gewöhnliche Meinung, Gott habe auf die Gesinnung der Opfernden geachtet (Hebr. 11, 4), wird von der Sage nicht geteilt, die von Abels größerer Frömmigkeit bisher kein Wort gesagt hat. Vielmehr meint sie: Jahve liebt den Schafhirten und das Fleischopfer, aber er will von dem Bauern und dem Opfer von Früchten nichts wissen. — Woran hat Kain die Ungnade Gottes erkannt? Sicherlich ist hier ursprünglich an irgendein Zeichen der Opferschau gedacht, worauf ja im Altertum überall geachtet wird. Einen für den Verlauf der Handlung so wichtigen Zug muß aber ein guter Erzähler ausdrücklich darstellen; demnach scheint hier etwas zu fehlen. — Über diese Ungnade Gottes ergrimmt Kain gewaltig. Daß die Eifersucht um Gottes Gnade zum Zorn und schließlich zum Morde führt, ist ein der Wirklichkeit abgelauschter Zug: die Sage kennt das menschliche Herz. — Jetzt aber redet Jahve selbst Kain an. Über die Art seines Erscheinens wird nichts gesagt, was um so mehr befremdet, als in den alten guten Erzählungen bei Gottes Reden stets vorher das „Wo" und „Wie", z. T. höchst anschaulich, berichtet wird. Demnach scheint hier ein Wort über Jahves Auftreten fortgefallen zu sein; man darf vermuten, daß er ursprünglich an der heiligen Stätte, an der sich Kain gerade befand, erschienen sei. — Der Sinn der Rede Gottes an Kain mag etwa gewesen sein: Jahve, der Herzenskündiger, erkennt, was in ihm im Geheimen vorgeht; er liest es seinem Antlitz ab, so, wie er die erste Sünde aus den Worten Adams sofort erraten hat. Er sagt ihm, wie damals dem Adam (3, 11), die Sünde auf den Kopf zu: man sieht es ja deinem Gesichte an, was du denkst; und er ermahnt ihn zugleich väterlich, jetzt, wo es noch nicht zu spät ist, umzukehren. — Kain aber hörte auf diese göttliche Warnung nicht und erhub sich wider seinen Bruder „auf dem Felde": dort, wo der Bruder keinen Helfer und der Mord keinen Zeugen hatte; an der Kultstätte selbst wagte er den Mord nicht. — Das Motiv des Brudermords wiederholt sich in der Weltliteratur mehrfach: offenbar hat es die Phantasie gereizt: die sich am meisten lieben sollten, sind in verderblichstem Streit gegeneinander entbrannt.

3. **Gottes Fluch über den Mörder.** Der in der Erzählung ausgesprochene Fluch ist dasjenige, worin sie nachgewirkt hat, darum der eigentliche Zweck, dem sie zustrebt, für uns der Punkt, von dem wir sie rückschauend verstehen müssen. — Die Einführung Gottes geschieht gegenwärtig so unvermittelt wie vorher; ursprünglich wird sie so gedacht sein, daß Gott, durch die Stimme des Blutes herbeigerufen, zur Mordstätte kommt. — Die forschende Frage Gottes: „wo ist dein Bruder Abel?" ist in ihrer Kürze höchst eindrucksvoll. Auf diese Frage leugnet Kain dreist und frech; aber vor Gott besteht keine Lüge. Denn nun fährt Jahve den Mörder mächtig an: „was hast du getan!" Und er beruft sich auf das Blut, dessen Stimme er vernommen hat. — Daß das Blut spricht, daß z. B. Blutstropfen antworten können, ist auch sonst ein geläufiges Märchenmotiv. Nach uralter hebräischer Vorstellung erhebt vergossenes Blut die „Klage", es schreit nach Rache an dem Mörder; wenn aber Menschen nicht rächen können oder wollen, schreit es zu Jahve, und dann übernimmt der Gott selber die Rache; in diesem Glauben zeigt sich schön das tiefe Rechtsgefühl des Hebräers. Diese Vorstellung aber ist ihm mehr als ein Bild; denn er glaubt, daß solches Blut des Gemordeten, wenn es mit Erde zugedeckt werde, verstumme (Hiob 16, 18). Dies Wort vom klagenden Blute macht auf die Phantasie des Antiken einen mächtigen, grauenvollen Eindruck. Von nun an steigt die Geschichte gewaltig in die Höhe. — Es folgen Gottes Fluchworte in großartiger, erschütternder Sprache. Kain hat dem Acker

den furchtbaren Trank des Bruderblutes geboten; darum wird er jetzt „hinweg vom Acker" verflucht. Man beachte das feinsinnige Spiel des Erzählers mit dem Worte „Acker": den Acker hat Kain bebaut, des Ackers Früchte dargebracht, dem Acker Bruderblut zu trinken gegeben, aber vom Acker her klagt das Blut wider ihn, darum soll ihm jetzt der Acker seine Frucht verweigern, so wird er vom Acker verbannt. – Sollte er aber den Fluch mißachten und den Acker dennoch bebauen wollen, so wird ihm der seine „Kraft", d. h. seinen Ertrag, versagen. Bliebe er also daselbst, so müßte er verhungern. Damit wird er „unstät und flüchtig". Dies ruhelose Leben, zu dem er jetzt verflucht wird, ist also mit seiner Entfernung vom Acker gegeben: wer die Scholle bebaut, sitzt ruhig auf derselben Stelle; wem aber der Acker die Brotfrucht versagt, der muß ruhelos die weite Welt durchstreifen, um seine Nahrung zu suchen. – Durch den furchtbaren Fluch erdrückt, bittet Kain um Milderung. Dieser Schmerzensschrei Kains, wie die vorhergehende Rede Jahves in gewaltiger, poetischer Sprache, macht ebenso wie diese einen erschütternden Eindruck. Kain klagt darüber, daß er aus Jahves Angesicht vertrieben werde: „vor deinen Augen soll ich mich verbergen"; hiervon hat Jahve bisher nicht gesagt; dies muß also in seinen Worten mittelbar gegeben sein. Demnach ist die Voraussetzung der Worte, daß, wer vom Ackerboden fortgeht, damit auch aus Jahves Gegenwart scheidet. Die allgemeine Anschauung, die Kains Worten zugrunde liegt, ist also: Jahve wohnt im Fruchtlande, wo Schafhirt und Bauer wohnen. Draußen aber in der weiten Welt herrschen andere Gewalten. Diese Verbindung Jahves und des Ackerbodens entspricht einem in Israel, seitdem es in Kanaan seßhaft geworden ist, auch sonst bezeugtem Glauben: Jahve wohnt in Kanaan; wer aus Kanaan scheiden muß, scheidet damit aus Jahves Bereich und begibt sich in Länder, wo andere Mächte herrschen. Solche Verstoßung aus Jahves Angesicht ist gerade für Kain die gerechte Strafe: er hat Gottes Liebling umgebracht, weil er selbst Gottes Liebling sein wollte; jetzt aber bestraft ihn der Gott, indem er das Band zwischen sich und ihm zerschneidet. – „Und Jeder, der mich findet, wird mich töten": Kain fürchtet nicht den Bluträcher, d. h. die Verwandten des Gemordeten; sondern er fürchtet Jedermann. Die Voraussetzung des Wortes ist: der seßhafte Bauer hat Schutz, durch Familie, Geschlecht, Stamm, Staat, im letzten Grunde durch Jahve selbst, der diese Verbände schützt; aber draußen in der Wüste ist jeder des Andern Feind; da wird der Bauer, der die sichere Heimat hat aufgeben müssen, vogelfrei. Aber vor wem fürchtet sich Kain, da es doch damals noch gar keine Menschen auf Erden gibt? Die einzig mögliche Antwort ist, daß diese Sage Kain gar nicht als Sohn des ersten Menschen denkt. – Auf diese Klage Kains ermäßigt Jahve den Fluch. Solche Milde gegen den Brudermörder kommt etwas schnell; der Erzähler mag gedacht haben, daß ihm sein Eifer um Gott als Milderungsgrund angerechnet werde. Der Schutz, den Jahve ihm mitgibt, ist das Wort: „wer immer Kain totschlägt, das wird siebenfach gerochen", d. h. sieben aus der Familie des Mörders sollen für den Mord an dem einen Kain sterben. Die Voraussetzung des Wortes ist die antike Anschauung von der Zusammengehörigkeit und Verantwortlichkeit der Familie, eine Anschauung, die besonders bei der Blutrache gilt. Im konkreten Leben vollziehen eine solche „Rache" die Verwandten des Gemordeten. Die Blutrache, in Völkern niederer Gesittung Pflicht und Gesetz, und dort der einzige, aber höchst wirksame Schutz des Lebens des Einzelnen, wird beim Entstehen des Rechtsstaats verdrängt und als Eigenhilfe verboten, ja, zum Verbrechen gestempelt. In dem Gesetz Israels wird die Blutrache vorausgesetzt, aber durch die Einrichtung von Asylen geordnet. – Dazu gibt Jahve Kain ein Zeichen, das natürlich an seinem Leibe zu denken ist. Ein solches Zeichen gehört „dem Gebiet der religiösen Tätowierung und Stigmatisation an, die, weit verbreitet, auch in den semitischen Völkerschaften zu Hause war" (Heitmüller, Im Namen Jesu S. 174). Nach dem Zusammenhange der Erzählung war das Kainzeichen nicht, wie die populäre Anschauung besagt, ein Zeichen, das ihn als Mörder kennzeichnen (also etwa der verstörte Ausdruck des Mörders), sondern ein solches, das ihn vor Mord schützen sollte. Worin es bestanden hat, erzählt die Sage nicht. – Mit diesem Schutze vor Ermordung hat Kain den Acker und Jahve

verlassen. – Wo das Land Nod, in das er gezogen ist, gedacht wird, ist nicht zu sagen.

Allgemeines zur Sage von Kain und Abel.

1. **Der ursprüngliche Sinn der Erzählung.** Aus der Furcht Kains vor dem Morde draußen in der Welt, ebenso wie aus der siebenfachen Rache, die seinen Mörder treffen soll, ist deutlich zu ersehen, daß ihn die Sage nach ihrem ursprünglichen Sinne nicht als den Sohn des ersten Menschen denkt. Wer ist aber dieser Kain? Er ist der Ahnherr eines Volkes. Dies folgt zunächst daraus, daß seine Ermordung siebenfach gerächt werden soll, was nur dann einen Sinn hat, wenn er in der Steppe einen Anhang von Menschen hat, die seinen Tod rächen. Wir dürfen dies Wort also als einen poetischen Ausdruck für den prosaischen Sinn fassen, daß jeder Sohn Kains – von seinen Brüdern – siebenfach gerächt wird. Ja, man darf sich vorstellen, daß diese Worte ein Volksreim gewesen sind, in dem sich die Leute von Kain ihrer heldenhaften, grausamen Blutrache drohend und stolz rühmen. Für diese Auffassung Kains spricht auch, daß er ein Zeichen an seinem Leibe trägt. Wir wissen, daß es gerade Völker sind, die solche Zeichen haben: so trägt Israel die Beschneidung, Kedar geschorene Haarecken, Ismael goldene Ohrringe usw. Solche Stammeszeichen sind ursprünglich religiöser Natur: sie stempeln den Träger als Eigentum des Gottes und stellen ihn unter seinen Schutz; was auch hier durchklingt: Jahve hat dem Kain sein Zeichen verliehen. Daß solche Stammeszeichen, an denen der Einzelne als Angehöriger seines Volkes erkannt wird, ihn zugleich gegen Mord sicherstellen, liegt in der Natur der Sache. – Nun verrät unsere Kain-Sage aufs deutlichste, wie sie sich die gegenwärtige Lebensweise des Volkes Kain denkt. Unstät und flüchtig treibt es sein Wesen, fern vom Ackerboden, der ihm keine Frucht bringt, draußen in der Wildnis, wo Jeder des Andern Feind ist. Es ist das Leben des Beduinen, das so geschildert wird. Die Kreise aber, die sich diese Sage zuerst erzählt haben, sind selbst auf dem Fruchtboden lebende, also halbseßhafte Schafhirten: gilt ihnen doch dieser Beruf als der Gott-wohlgefällige. Mit Grauen schauen sie auf die unheimlichen und blutigen Stämme in den furchtbaren Einöden, fern von Jahves Angesicht. Und wenn sie fragen, wie Kain zu diesem schaurigen Leben gekommen sei, so antworten sie, er müsse einen Brudermord begangen haben: wie ein Brudermörder, den Jahve verflucht hat, so flieht er ruhelos über die Steppe. – Nun ist uns aus der israelitischen Geschichte ein Wüstenstamm Kain bezeugt; es liegt nahe, ihn dem Kain der Sage gleichzusetzen; wissen wir doch, daß dieser Stamm, obwohl Israel verbündet und mit ihm in Kanaan eingewandert, noch in historischer Zeit an seinem Beduinenleben festgehalten hat: die Rechabiten, die so, als Beduinen im Fruchtlande, geschildert werden (Jer. 35), sind ein kenitisches Geschlecht (1. Chron. 2, 55). Die Wildheit des Stammes bezeugt die Tat der Jael, der Mörderin des Sisera, die nach Richter 5, 24 eine Keniterin gewesen ist, und einen Keniter nahm sich Jehu zum Zeugen seiner blutigen Taten 2. Kön. 10, 15ff.. Bekannt ist auch, daß dieser Stamm Jahve verehrt, ja einen besonderen Eifer für ihn bewiesen hat 2. Kön. 10, 16; Jer. 35. – Die uns überlieferte Sage von Kain gibt also Geschichtliches wieder, insoweit sie den Eindruck schildert, den der Stamm auf seinen friedlicheren Nachbarn macht. Die Erzählung selber aber, welche die Sage hinzufügt, um seinen gegenwärtigen Zustand zu erklären, ist poetischer Natur, also nicht etwa für einen Nachklang historischer Begebenheiten zu halten.

2. **Gegenwärtiger Zustand der Sage.** Die Erzählung ist im gegenwärtigen Zustande sehr stark verdunkelt: daß Kain eigentlich ein Volk gewesen ist, ist vergessen. Und nur, weil man den Ursinn der Geschichte nicht mehr verstanden hat, ist es möglich gewesen, die Erzählung an dieser Stelle einzuschieben. Auch im Übrigen sind viele Einzelzüge undeutlich geworden: woran Kain die Verschmähung seines Opfers erkannt hat, wann, wo und wie Gott zu ihm gesprochen hat, was das Zeichen Kains gewesen ist, alles dies ist dem Erzähler nicht mehr deutlich. – Dagegen hat er es vermocht, mit großem, erschütterndem Ernst darzustellen, wie Gott den Sünder vor der Tat warnt und nach der Tat straft – die Stimme des Ge-

wissens Gottes Stimme! –, und wie er das vergossene Blut an dem Mörder rächt: Kain ist für alle Zeiten der Typus des Mörders geworden, den die göttliche Rache verfolgt. So stellt die Erzählung große Urwahrheiten des menschlichen Geschlechtes dar.

3. Kains Stammbaum 4, 1. 17—24 J.

4 [1]Der Mensch aber erkannte sein Weib Eva, da ward sie schwanger und gebar den Kain; sie sprach: einen Sohn habe ich erlangt, ... [17]Kain aber erkannte sein Weib; da ward sie schwanger und gebar den Henoch; [und er wurde ein Städtebauer und nannte die Stadt nach seinem Sohne Henoch.] [18]Dem Henoch wurde Irad geboren, und Irad zeugte Mahujael; ᶜMahujaelᵉ aber zeugte Methusael, und Methusael zeugte Lamech. — [19]Lamech aber nahm zwei Weiber: der Name der einen war Ada, der Name der andern Zilla. [20]Ada gebar den Jabal, der ist der Vater derer, die in Zelten und bei Herden wohnen; [21]der Name seines Bruders war Jubal, der ist der Vater aller derer, die Zither und Flöte spielen. [22]Aber auch Zilla gebar, den Tubal-Kain, ᶜder ist der Vaterᵉ aller derer, die Erz und Eisen ᶜhämmernᵉ;[1]) und die Schwester Tubal-Kains war Naema. — [23]Lamech aber sprach zu seinen Weibern:

Ada und Zilla, höret mein Wort!
Lamechs Weiber, vernehmt meinen Spruch;
Einen Mann erschlug ich für eine Wunde,
einen Knaben für eine Strieme!
[24]Mag sich Kain siebenmal rächen,
doch Lamech siebenzig siebenmal!

1. **Der Kainiten-Stammbaum.** Wie ist solcher Stammbaum zu beurteilen? Die Sage existiert ursprünglich als einzelne Geschichte (vgl. S. 25), in der wenige, der Phantasie deutliche Gestalten auftreten: da handelt es sich etwa um Vater und Sohn, Mutter und Sohn oder sonstige Beziehungen. Eine spätere Periode schließt dann die Einzelsagen zum Sagenkreise zusammen und verbindet die verschiedenen Gestalten zu einem ganzen Stammbaum. Je mehr Sagen so zusammenfließen, je länger wird auch der Stammbaum; man vergleiche z. B. die griechische Genealogie der Herakliden. Ein solcher ausgeführter Stammbaum wie diese Kainiten-Genealogie setzt also verhältnismäßig viele Sagen über die einzelnen Gestalten voraus. Später aber kann es geschehen, daß die Geschichten selber vergessen werden und daß nichts Anderes übrig bleibt als das Gerippe. Sammler, welche die ganze ihnen bekannte Überlieferung zusammenfassen wollen, nehmen solche Stammbäume auf, um die Zeiträume zu überbrücken. Die Namen dieses Stammbaumes sind also nicht jüngste Erdichtungen, sondern vielmehr uralte Überlieferungen. – Seit Buttmann, Mythologus I 170 f. weiß man, daß wir diesen Urväter-Stammbaum in doppelter Tradition besitzen: die Namen des Seth-Stammbaumes, die P in Kap. 5 mitteilt, sind im letzten Grunde dieselben wie die des J in Kap. 4.

P: Adam Seth Enos Kenan Mahalaleel Jared Henoch

J: Adam Kain Henoch Irad Mehujael (griechisch Maleleel)
P: Methuselah Lamech Noah.
J: Methusael (griechisch Mathusala) Lamech.

[1]) Hû hājā ʾabî' kŏl-loṭēš.

P weicht also darin von J ab, daß er im Anfang Seth und Enos mehr hat, daß in der Mitte Mahalaleel und Henoch vertauscht sind und daß am Ende Noah hinzugekommen ist; ferner in einzelnen Namensformen. Auch darin stimmen beide Genealogien überein, daß am Schluß je drei Söhne stehen, in denen sich die Menschheit teilt. Weiteres über das Verhältnis beider Stammbäume und über ihren Ursprung aus dem Verzeichnis der babylonischen Urkönige vgl. zu Kap. 5. — Von den Namen der Stammbäume sind einige Appellative wie Adam und Enos (beides heißt im Hebräischen „Mensch"), andere wie Methusael (d. h. der Mann, Verehrer Gottes) eigentliche Personennamen, wieder andere treten anderswo als Namen von Stämmen oder Geschlechtern auf: so Kain als Name des Nomadenvolkes Kain, ferner Seth 4. Mose 24, 17, Henoch 1. Mose 46, 9; 25, 4, Jered 1. Chron. 4, 18, Mehalaleel Neh 11, 4 u. a. Gewiß ist es kein Zufall, daß diese Stammesnamen uns sämtlich in den Süden und Osten Palästinas führen. Dagegen weist in eine ganz andere Ecke der Welt der Name Tubal, ein Volk südöstlich vom schwarzen Meere, die Tibarener, das Tabal der Keilinschriften, durch Erzarbeiten berühmt Ez. 27, 13. Dieser Stammbaum enthält also neben dem Babylonischen, worüber bei Kap. 5 zu handeln ist, besonders Namen aus dem Südosten, doch wohl Erinnerungen Israels aus ältester Zeit.

2. **Das Haus Lamechs.** Der Stammbaum endigt mit einer ausführlichen Darstellung der Familie Lamechs. Lamech hat zwei Weiber: dies ist nach israelitischen Begriffen nichts Schlimmes; werden doch vom Propheten in Allegorien selbst Jahve zwei Weiber zugeschrieben (Jer. 3, 6 ff.; Ez 23). Die drei Söhne heißen mit Gleichklang Jabal, Jubal, Tubal-Kain. Letzterer, ein Doppelname, scheint auf Gleichsetzung zweier Gestalten zu beruhen. Von diesen drei Brüdern wird Zeltleben, Musik und Schmiedekunst abgeleitet. Diese Bemerkung gehört inhaltlich mit manchen anderen in der Urgeschichte zusammen, die sich mit der Erfindung der menschlichen Künste beschäftigen (2, 15; 3, 7. 21. 23; 4, 17. 26 u. a.). Auch die israelitische Antike hat also über die Entstehung der menschlichen Kultur nachgedacht, und wie jedes antike Kulturvolk, so ist auch Israel überzeugt, daß alles dies in längst vergangener Urzeit entstanden ist; was die Gegenwart dabei etwa hinzugefügt haben mag, ist so gering, daß es nicht in Betracht kommt. Die Antike gibt darin den ganz richtigen Eindruck von dem unvordenklichen Alter menschlicher Kultur wieder. Charakteristisch für Israel ist daran, daß alles dies nicht Israeliten zugeschrieben, sondern in eine Zeit lange vor Entstehung des Volkes Israel gesetzt wird. Auch hierin wirkt ein historischer Eindruck nach: Israel ist ein sehr junges Volk. Bezeichnend ist ferner, daß die ersten Erfinder zugleich als Urahnherrn des Kreises gelten, in dem die Erfindung gegenwärtig besteht; das ist älteste Anschauung: Gewerbe, Kunst und Beruf erben sich in der Familie fort; „Geschlechtsorganisation und Blutsverband" beherrschen damals alle Lebensverhältnisse" (Ed. Meyer, Israeliten S. 53). — Die drei Stände, die diese Überlieferung kennt, die Zeltbewohner, Musikanten und Schmiede, sind die drei Stände der Wüste. Die Menschheit der Wüste teilt sich danach in drei Teile: zuerst die Herdenbesitzer, Söhne des Erstgeborenen, die vollberechtigten Stammesglieder; neben ihnen, wie bei Homer, die Sänger; „durch eine weite Kluft von ihnen getrennt und daher Nachkommen einer zweiten Frau sind die Handwerker, von denen mit Recht nur die ältesten, die Schmiede, genannt werden" (nach Ed. Meyer, Israeliten S. 218). Bei der Schmiedekunst wird das Erz dem Eisen vorangestellt: ein Rest von geschichtlicher Überlieferung: das „Bronzezeitalter" geht dem „Eisenzeitalter" voraus.

3. **Das Lamech-Lied** steht mit den Erfindungen aus Lamechs Hause in keinem Zusammenhang. Man nennt es Lamechs Schwertlied, als ob es durch Tubals Erfindung der Schmiedekunst veranlaßt sei. Solche Trümmer sind indeß nicht aus dem gegenwärtigen Zusammenhange zu verstehen. Auch wird weder bei Tubals Erfindung vom Schmieden der Waffen, noch im Lamech-Liede vom Schwerte gesprochen. — Das Gedicht redet von grimmiger Rache; dieser Rache aber rühmt sich Lamech: er ist ein gewaltiger, stolzer Kämpe, der sich nicht antasten läßt und der den Gegner nicht fürchtet. Das ist ein Klang aus Israels Urzeit, ein rechtes

Wüstenlied; ist doch in der Wüste die Blutrache zu Hause. Die älteste Zeit, die dieses Lied gesungen hat, empfindet dabei nicht Entsetzen über die wilde Grausamkeit, sondern Entzücken über die herrliche Kraft des Helden. Der Sammler aber, der in sanfterer und gesitteterer Zeit lebt, wird es an diesen Ort gestellt haben als ein Zeichen furchtbarer Verderbnis des menschlichen Geschlechtes, über das dann die gerechte Strafe der Sintflut hereinbricht. – Über die Situation des Liedes wissen wir nichts; doch dürfen wir annehmen, daß es bei der Rückkehr vom Kampf gesungen ist; man stelle sich vor, wie der Recke, mit Blut bespritzt, hoch aufgerichtet vor seinen Weibern steht und ihnen stolz verkündet, was er getan hat. – Mit feierlicher Introduktion, wie es hebräische Poesie liebt, beginnt das Gedicht. Mit hohem Stolze nennt sich der Held selber bei Namen. Die Tat, deren er sich rühmt, ist, daß er eine bloße Beleidigung durch Mord gerächt hat; vielleicht will er zugleich sagen, daß er auch das Kind des Beleidigers mit umgebracht hat. Gewaltig renommierend setzt er die Furchtbarkeit seiner Rache noch weit über die des Kain, der in diesem Zusammenhang also nicht Lamechs Urahnherr sein kann, da man sich in der Antike dem Ahnherrn gegenüber nicht erhebt, sondern ein Fremder, Gleichzeitiger sein muß, vielleicht ein Nebenbuhler, jedenfalls ein grimmiger Recke, dessen Blutrache berühmt ist.

4. **Die Stadt Henoch.** Die bisher besprochenen Stücke: der Stammbaum, die Lamech-Familie, Lamechs Lied gehören inhaltlich zusammen: es sind sämtlich Erinnerungen der Wüste, aus Israels ältester Zeit, zu denen nur im Stammbaum und im Namen Tubal Späteres hinzugekommen ist. Alles dies kann von einer Hand gesammelt sein. Andersartig ist V. 17b: Kain wurde ein (erster) Gründer einer Stadt und nannte die Stadt wie seinen Sohn Henoch. Zugrunde liegt die Überlieferung von einer alten Stadt Henoch, deren Lage uns und wohl schon dem Sammler selbst nicht bekannt ist. Henoch mag ursprünglich der Schutzgott dieser Stadt gewesen sein, wie Assur Schutzgott der Stadt Assur ist.

5. **Die Geschichte der Kain-Figur** scheint also diese zu sein: 1. Kain ist ursprünglich der Stammvater der Keniter, in der Sage als Brudermörder verflucht, durch Blutrache berühmt und daher im Lamech-Liede als wilder Recke erwähnt. 2. Dieser Name heißt in semitischen Sprachen „Schmied" oder wird wenigstens als „Schmied" aufgefaßt und darum mit dem Schmied Tubal identifiziert, wodurch Kain den Bruder Hebel = Jabal bekommt. 3. Kain wird in den Urstammbaum der Menschheit eingesetzt; Variante Kenan; hier wird er Vater Henochs und Gründer der gleichnamigen Stadt. 4. Später, als der Kain-Stammbaum mit dem Seth-Stammbaum zusammengewoben war, hat man die Kainiten als die Gottlosen, die Sethiten als die Frommen verstanden; dies ist sicher nicht der ursprüngliche Sinn der Genealogien, vielleicht aber schon Meinung jenes Sammlers.

4. Seths Stammbaum 4, 25. 26. — — — 5, 29 J.

4 [25]Adam erkannte sein Weib nochmals, da gebar sie einen Sohn und nannte seinen Namen Seth, denn, so sprach sie, Gott hat mir [einen anderen] Samen gegeben [für Abel, weil ihn Kain totgeschlagen hat]. [26]Und auch Seth wurde ein Sohn geboren, dessen Namen nannte er Enos; der war der Erste, der den Namen Jahve anrief. — — — — — — — — 5 [28]— — — einen Sohn; [29]dessen Namen nannte er Noah, denn er sprach: der wird uns trösten in unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände durch ebenden Acker, den Jahve verflucht hat.

Der Seth-Stammbaum des J ist ursprünglich eine Variante zu dem gleichen Stammbaum des P (Kap. 5) und von dem letzten Sammler diesem zu Liebe stark verkürzt worden. Nach dieser Überlieferung war Seth der erste und einzige Sohn Adams ebenso wie bei P (5, 3). Der Sammler des J hat also zwei Urstammbäume

nebeneinander aufgenommen, zuerst den über Kain, dann diesen über Seth. Er hat beide so miteinander verbunden, daß er den Kain-Stammbaum vorangestellt, die Kain-Abel-Geschichte hinzugefügt und Seth als einen Ersatz für den erschlagenen Abel aufgefaßt hat. Die Worte, in denen er diese Auffassung ausgedrückt hat, sind oben in eckige Klammern gesetzt. — Auch dieser Stammbaum hat wie der Kain-Stammbaum außer den Namen noch einige Notizen enthalten, von denen uns noch drei überliefert sind:

1. **Die Etymologie von Seth 4, 25.** Seth poetischer Name von Moab 4. Mose 24, 17 vgl. oben S. 74.

2. Eine Notiz über den **Beginn der Jahve-Verehrung.** Diese Notiz ist inhaltlich den anderen verwandt, die über solche Anfänge handeln, vgl. S. 74. Religionsgeschichtlich ist sie sehr interessant, denn sie widerspricht der gewöhnlichen Angabe 2. Mose 3, 14; 6, 12, wonach erst Moses den Jahve-Namen gebracht hat; welcher Grund dafür vorlag, diesen Namen gerade mit Enos in Beziehung zu setzen, können wir nicht sagen. Jedenfalls haben wir hier älteste Reflexion über das Alter des Jahve-Dienstes; und sicherlich ist der Eindruck, den die Notiz wiedergibt, daß der Name Jahve in die Urzeit zurückgeht und älter ist als Moses und das Volk Israel, richtig. Freilich schließt das unvordenkliche Alter des Namens nicht aus, daß erst Moses diesen Gott als Nationalgott Israels offenbart hat. — Die „Anrufung des Namens" eines Gottes ist Terminus der Gottesverehrung überhaupt. Denn da es nach ältester Vorstellung „viele Götter und viele Herren" gibt, ist das Ausrufen des Namens, wodurch man den betreffenden Gott herbeiruft (zitiert), der Anfang jedes Gebetes und ein unerläßliches Hauptstück beim Opfer, also ein Fundament des Kultus. Daher wird der Ausdruck „Jahves Namen anrufen" bei Errichtung von Kultusstätten sehr häufig gebraucht.

3. Eine **Etymologie von Noah 5, 29,** die vom letzten Redaktor in den Sethiten-Stammbaum des P eingestellt worden und uns so erhalten ist: er heißt „Noah", weil sein Vater weissagend gesprochen hat: jenachamēnū, „er wird uns Trost bringen": eine Volksetymologie wie die im Vorhergehenden über Kain und Seth mitgeteilten. Inwiefern bringt Noah Trost? Sicher hat der alte Erzähler dabei nicht an die Sintflut gedacht, aus der zwar Noah überblieb, aber in der doch die ganze Menschheit unterging; das wäre doch ein sonderbarer Trost! Vielmehr denkt der Erzähler an Noahs Weinbau: Jahve hat den Acker verflucht, mit saurer Mühe muß ihn der Mensch bebauen; aber nun wird ein Knabe geboren, der dem geplagten Bauer aus ebendiesem Acker einen Trost verschafft: das ist der Wein, der des Menschen Herz erfreut (Ps. 104, 15), daß der Elende trinke und seines Leids vergesse (Sprüche 31, 6f.). So ist die antike Betrachtung des Weines; war es doch israelitische Trauersitte, dem Leidtragenden den Trostesbecher zu reichen, um ihn über den Todesfall zu trösten (Jer. 16, 7). Dies Wort über den Wein ist wertvoll für das Verständnis der Paradieses-Geschichte: der Wein ist der Trost über Jahves Fluch; man sieht daraus, daß der Erzähler bei der Austreibung aus dem Paradiese nicht sowohl an das Religiöse, die Entfremdung von Gott, gedacht hat, sondern viel einfacher und realistischer an die schwere Plage, die der Mensch von nun an am Acker hat.

5. Die Engel-Ehen 6, 1—6 J.

6 [1]Als nun die Menschen viel zu werden begannen auf der
Fläche des Erdbodens, und ihnen Töchter geboren wurden, [2]da
sahen die Gottessöhne die Schönheit der Menschentöchter und
nahmen sich zu Weibern alle, die ihnen gefielen.
[3]Jahve sprach:
nicht soll mein Geist im Menschen
für immer bestehen (?),
dieweil auch (?) er ja nur Fleisch ist!
so soll sein Leben 120 Jahre dauern!

[4] Die Riesen waren auf Erden in jenen Zeiten [und auch hernachmals] [1]), da sich die Gottessöhne zu den Menschentöchtern gesellten und sie ihnen Kinder gebaren: das sind die Recken der Urzeit, die hochberühmten.

„Gottessöhne, Götterſöhne" heißen göttliche Wesen, die nach alttestamentlichem Glauben Jahve an Wesen und Macht ähnlich, aber untergeordnet sind; solche Wesen bilden seinen himmlischen Hofstaat, beraten mit ihm die Angelegenheiten seines Reiches als eine himmlische Ratsversammlung, preisen und singen seine Macht und Herrlichkeit, richten seine Botschaften und Befehle aus usw. Hier erscheinen sie gar ganz unabhängig neben Jahve stehend. Solcher Engelglaube ist in Israel als Rest und Nachwirkung älterer polytheistischer Religionen zu verstehen. Dabei ist besonders zu beachten, daß diese Wesen niemals Jahve-Söhne, sondern immer nur Gottes- oder Götterſöhne heißen: Jahve selber hat nicht Weib noch Kind. Hieraus folgt, daß der Glaube an solche Wesen ursprünglich nichts mit der Jahve-Religion zu tun, sondern seinen eigentlichen Sitz in der Fremde hat. – Erzählungen, die von Göttern oder Götterſöhnen handeln, sind ihrer Art nach mythologisch, ihrem Ursprung nach wahrscheinlich außerisraelitisch. Echt mythologisch ist denn auch, was von ihnen erzählt wird: die Halbgötter nehmen sich irdische Mädchen zu Weibern; viele Parallelen hierfür bei den Griechen. Aus Israel haben wir von dergleichen Erzählungen nur dies eine Bruchstück; die Weiterentwicklung der Religion hat in Israel die Mythologie verdrängt und nur ganz geringe Reste wie Meilensteine des zurückgelegten Weges stehen lassen. Aus dieser Erwägung geht das hohe Alter dieser Sage hervor. – Die vorgetragene Erklärung dieses Verses ist noch dem späteren Judentum bekannt: in dieser Zeit hat beim erneuten Eindringen einer mythologischen Stimmung und mannigfacher, wohl meist aus der Fremde stammender mythologischer Elemente unsere Erzählung erneute Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ist häufig behandelt worden, vgl. (Judae 6; 2. Pt. 2, 4 u. a.). Dabei scheint eine ausführlichere, von der unsrigen unabhängige Erzählung, vielleicht persischen Ursprungs, mit eingewirkt zu haben, vgl. Bousset, Religion des Judentums[2] S. 382. 560. So ist die jüdisch-christliche Lehre vom „Fall der Engel" entstanden. In noch späterer Zeit hat dies Stück in seiner hochmythologischen Haltung mannigfach Bedenken erregt und sich daher allerlei Umdeutungen gefallen lassen müssen, die für unsere wissenschaftliche Erklärung aber nicht mehr in Betracht kommen. – Die Rede Jahves V. 3 setzt unvermittelt ein; wann, wo, zu wem diese Worte gesprochen worden sind, wird nicht gesagt. Die Worte stehen also in lockerem Zusammenhange, ein Umstand, der uns lehrt, daß diese Erzählung hier in stark verkürzter Gestalt vorliegt, der aber die Erklärung dieser Rede in hohem Grade erschwert. Es fehlt eine Bestrafung der Gottessöhne, die doch in erster Linie die Schuldigen sind; das Folgende enthält nur ein Strafurteil über die Menschheit. Nun liegt zwar eine sittliche Schuld der Menschen nicht vor; von einer Verführung der Gottessöhne durch die Weiber wird mit keinem Worte gesprochen. Aber Jahve schreitet gegen die Menschen aus demselben Motiv wie 3, 22 und 11, 6–8 ein: durch die Vermischung mit den Gottessöhnen hat die Menschheit Anteil an der göttlichen Natur bekommen: nach V. 4 sind die Kinder jener Ehen „Riesen"; ganz antik gehalten ist es auch, wenn die Gottessöhne nach späterer, jüdischer Tradition (Aeth. Hen. 8 f.) die Menschen allerlei Künste lehren. So erhält der Mensch größere Macht, als ihm nach Jahves Willen gebührt. Darum muß Jahve auf Mittel sinnen, um diesen Gewinn wett zu machen. Das Strafurteil Jahves hat wahrscheinlich, wie sonstige Fluch- und Segensworte (vgl. S. 23), poetische Form. Die Erklärung des Einzelnen ist schwierig. Der Sinn scheint zu sein, daß der göttliche Geist, d. i. der von Gott den Menschen verliehene Lebensgeist, von nun an nicht mehr auf ewig im Menschen bleiben, daß also seine Lebenszeit

[1]) Das nachklappende und den Zusammenhang störende „Und auch hernachmals" ist wohl der Zusatz eines alten Lesers, dem „Riesen" auch aus späterer Zeit bekannt waren.

verkürzt werden soll. Ist doch auch der Mensch, so hoch er erhoben ist, nur „Fleisch", d. h. ein geringes, ohnmächtiges, irdisches Wesen, verdient es also gar nicht, ewig zu leben. „So soll sein Leben 120 Jahre dauern." Der Satz ist nach dem Zusammenhang nur von den Lebenstagen der einzelnen Menschen zu verstehen; danach sind 120 Jahre eine Höchstzahl menschlicher Lebenszeit, eine auch sonst, freilich nicht im Alten Testament, aber in orientalischen Überlieferungen bezeugte Annahme. — Der Schlußvers (V. 4) ist dem Vorhergehenden wie eine beiläufige Notiz, ohne inneren Zusammenhang hinzugefügt. Eigentlich sollte man diese Bemerkung schon hinter V. 2 erwarten. Aber der Verfasser scheut sich, mehr zu sagen; ängstlich bemüht, das Bedenkliche zu mildern, erzählt er nur die Gleichzeitigkeit jener Engel-Ehen und der Riesen. Doch man müßte sehr naiv sein, um hier nicht zwischen den Zeilen zu lesen, daß nach der ursprünglichen Meinung die Riesen eben die Kinder jener Engel-Ehen gewesen sind. Auch der eigentümlich schwerfällige Satzbau erklärt sich aus der Verlegenheit des Schriftstellers, Dinge sagen zu müssen, die er am liebsten verschweigen möchte. — Das letzte Sätzchen soll den zur Zeit des Verfassers veralteten Ausdruck „Riesen", „Titanen", hebräisch „Nephilim" durch den gewöhnlicheren, weniger mythologischen „Recken" erklären. Der Hinweis auf die jedenfalls kriegerische Berühmtheit jener „Riesen" ist uns sehr wichtig; wir haben im Alten Testament Riesensagen nur in Bruchstücken. Von den „Nephilim" hören wir 4. Mose 13, 33, wo die Enak-Söhne zu ihnen gerechnet werden, und bei Ez. 32, 27, der von den „Recken", den „Titanen" der Urzeit redet, „die zur Unterwelt hinabfuhren in voller Rüstung, denen man ihre Schwerter unters Haupt gelegt, die ihre Schilde auf ihren Gebeinen haben, denn ein Schrecken vor den Helden war im Land der Lebendigen": auch hier erscheinen die „Nephilim" als Recken der Urzeit, die mit ihrem Kriegsruhm die Erde erfüllt haben.

Allgemeines über die Erzählung von den Engel-Ehen.

Das Stück ist ein Torso und kaum eine Geschichte zu nennen; das Ganze besteht nur aus drei Sätzen, die ohne genaueren Zusammenhang nebeneinander stehen. Die ursprüngliche Erzählung muß viel reicher gewesen sein; besonders deutlich weist der offenbar ganz gebräuchliche Ausdruck „Titanen" (Nephilim) sowie die Andeutung im letzten Satze auf uraltes, schon zur Zeit des Erzählers halbverschollenes Material hin. Die gegenwärtige Verstümmelung erklärt sich aus dem hochmythologischen Inhalt der Tradition, der dem Erzähler Anstoß erregte. Die Heiden erzählen unbefangen von der Zeit, „da Götter und Göttinnen liebten"; aber Israel empfindet Abscheu vor der Vermischung des Göttlichen und Menschlichen. So mochte der Erzähler aus dem Ganzen nur Weniges und auch dies nur höchst vorsichtig mitteilen; vielleicht haben auch noch Spätere am Texte gearbeitet.

16. Sintflutsage bei J 6, 5—8, — — — 7, 1. 2. 3b. 4. 5. 10. 7*. 6b. 12. 17b. 23a*. 22. 23b. 8, 6a. 2b. 3a. — — — 6b. 7—12. 13b. — — — 20—22.

6 [5]Jahve sah, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens immerfort nur böse war; [6]da reute es Jahve, daß er die Menschen auf Erden geschaffen hatte, und es bekümmerte ihn tief. [7]Darum sprach Jahve: ich will die Menschen von der Fläche des Erdbodens vertilgen, denn es reuet mich, daß ich sie geschaffen habe.

[8]Noah aber hatte Gnade vor Jahve gefunden. — —'—

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

7 [1]Dann sprach Jahve zu Noah: Geh du samt deinem ganzen Hause in die Arche; denn dich habe ich als gerecht vor mir befunden in diesem Geschlecht. [2]Von allen reinen Tieren

nimm zu dir je sieben Paare, und von den Tieren, die nicht rein sind, ‹je› zwei Paare, [3b] auf daß Same lebendig bleibe auf der Fläche der ganzen Erde. [4]Denn in noch sieben Tagen will ich es regnen lassen auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte, und so alle Wesen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Fläche des Erdbodens. — [5]Noah aber tat, ganz wie ihm Jahve befohlen hatte.

[10]Nach sieben Tagen aber kamen die Wasser der Sintflut über die Erde. [7*]Da ging Noah in die Arche vor den Wassern der Sintflut; [16b] und Jahve schloß hinter ihm zu. — [12]Der Regen aber strömte auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte; [17b] und die Wasser stiegen und hoben die Arche empor, daß sie über der Erde schwamm. [23a*]So ‹vertilgte Jahve›[1]) alle Wesen auf der Fläche des Erdbodens; [22] alles, was Lebensodem in seiner Nase hat und auf dem Trockenen lebt, das starb; [23b] nur Noah blieb übrig und was bei ihm in der Arche war.

8 [6a]Nach vierzig Tagen[2]) aber [2b] ward dem Regen vom Himmel her gewehrt; [3a] da verliefen sich die Wasser allmählich von der Erde. — — — [6b]Dann tat Noah das Fenster an der Arche, das er gemacht hatte, auf. [[7]Und er schickte den Raben aus; der flog hin und her, bis das Wasser von der Erde ausgetrocknet war.] [8]Und er schickte die Taube aus, um zu sehen, ob sich das Wasser von der Fläche des Erdbodens verlaufen hätte; [9]aber die Taube fand keinen Ort, da ihr Fuß ruhen konnte; so kam sie zu ihm in die Arche zurück, weil noch auf der Fläche der ganzen Erde Wasser war; da streckte er die Hand heraus, ergriff sie und nahm sie zu sich in die Arche. — [10]Hierauf wartete er nochmals weitere sieben Tage, da schickte er abermals die Taube aus der Arche; [11]zur Abendzeit aber kam die Taube zu ihm zurück, und sieh da! sie hatte einen frischen Ölzweig im Schnabel. Daran erkannte Noah, daß sich das Wasser von der Erde verlaufen hatte. — [12]Hierauf wartete er nochmals weitere sieben Tage, da schickte er die Taube aus; dies Mal kam sie aber nicht wieder zu ihm. [13b]Da tat Noah das Dach vom Kasten und schaute aus, und sieh da! die Fläche des Erdbodens war trocken geworden!

Zur Quellenkritik: Die Sintflutsage ist uns aus J und P überliefert. Beide Berichte sind sehr eng zusammengearbeitet. Die oben gegebene Ausscheidung der zu J gehörigen Bestandteile ruht auf einer Arbeit ganzer Geschlechter von Gelehrten. Der Text des J ist gegenwärtig nur lückenhaft erhalten, dazu in kleine Stücke zerschnitten und noch mehrfach glossiert; daß er überhaupt herzustellen ist, erklärt sich aus seiner großen Einheitlichkeit und seiner höchst auffallenden Verschiedenheit vom Bericht des P. Weiteres über die Quellenkritik beim Bericht des P, woselbst auch eine Übersetzung der ganzen Perikope.

1. **Jahves Beschluß,** die Menschen zu vernichten. Die Geschichte beginnt mit einer tief pessimistischen Betrachtung menschlicher Sündhaftigkeit: alles, was die

[1]) Wajjimaḥ jahve.

[2]) Die „vierzig Tage" sind die in 7, 4 angekündigten und in 7, 12 eingetroffenen Tage der Flut; daher ist die Versetzung der Zeitbestimmung an diese Stelle sehr wahrscheinlich.

Menschen sinnen, ist nichts als Bosheit, immerfort; so daß es Jahve herzlich leid tut, solche Wesen überhaupt geschaffen zu haben! So aber, meint der Erzähler, sind die Menschen noch jetzt (8, 21): die Flut hat sie nicht gebessert. Aus der Polemik der Propheten gewinnt man den Eindruck, daß das Volk ihrer Zeit sehr selbstzufrieden gewesen sei; hier aber zeigt uns die alte Sage, daß die Klagen über die Sünden der Menschenkinder, die wir später bei den Propheten und Psalmisten hören, schon in alter Zeit laut geworden sind. Über solche Bosheit der Menschenkinder aber empfindet Gott Reue und bitteren Schmerz: hätte er das gewußt, wie böse die Menschen werden würden, er hätte sie gewiß nicht geschaffen! Wie sollen wir solche Vermenschlichungen beurteilen? Man braucht sich ihrer nicht zu schämen, man soll sie aber auch nicht schelten oder verhöhnen; sie zeigen nicht nur, daß die Religion damals noch im Kindesalter stand, sondern auch, daß Leben und Kraft in ihr war, und mehr Leben und Kraft als eine zwar in der Erkenntnis höher stehende, aber zugleich lähmende und erkältende Reflexion. Und auch die stärksten Anthropomorphismen des Alten Testaments sind bei weitem glimpflicher als etwa die grobe Art, wie der Babylonier von seinen Göttern redet. Auch unsere Religion wird, wenn wir das Ungenügende solcher Ausdrucksweise auch noch so sehr einsehen, nie darüber herauskommen. — Speziell gegen die „Reue" Jahves werden schon im Alten Testament Bedenken geäußert, wenn Gott dabei als wetterwendisch erscheinen sollte (4. Mose 23, 19; 1. Sam. 15, 29); andrerseits wird dieser Gedanke bejaht und spielt bei den Propheten eine große Rolle, wenn er bedeutet, daß Gottes Walten kein ehernes Verhängnis ist, sondern daß er der freie Herr seiner Entschlüsse bleibt (Jer. 18, 1—11).

2. **Die beiden Jahve-Erscheinungen.** Der zunächst folgende, aus J erhaltene Satz 7, 1 kann nicht die unmittelbare Fortsetzung von 6, 8 sein; denn schon 7, 1 spricht von „der Arche"; inzwischen muß also schon der Befehl Jahves an Noah, die Arche zu bauen, und der Archenbau selber erzählt worden sein. Andrerseits kann Jahve von der bevorstehenden Flut noch nichts gesagt haben; denn diese wird 7, 4 deutlich als etwas Neues angekündigt. Danach hat Budde, Urgeschichte S. 256 A. 1 die Lücke geistreich wiederhergestellt: J hat von zwei Erscheinungen Jahves berichtet; als Jahve zum ersten Male Noah erschien, befahl er ihm, ein ungeheueres Schiff zu baues, ohne über den Grund dieses Baues ein Wort hinzuzufügen. Das war eine schwere Gehorsamsprobe für Noah: ein Schiff auf trocknem Land?! Noah aber bestand diese Probe und baute das Schiff. Da erschien ihm Jahve zum zweiten Male und belohnte seinen Gehorsam: dieses Schiff, das du so, scheinbar wider alle Vernunft, nur mir gehorchend, gebaut hast, bestimme ich jetzt, dich in der kommenden Flut zu erretten! Hiernach läßt sich die Steigerung von 6, 8 bis 7, 1 erklären: weil Noah Jahve gefiel, beschloß er, ihm die Probe aufzuerlegen; als er sie aber so trefflich bestanden hatte, erklärte er ihm: dich habe ich (jetzt) für einzig gerecht befunden in diesem Geschlecht.

Nun belohnt aber Gott nicht nur den Mann selber wegen seiner Frömmigkeit, sondern seinetwegen zugleich seine Familie. Und außer Noah und seiner Familie will Gott auch Tiere über die Flut retten: was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten. Dabei unterscheidet die Erzählung die „reinen" und die „unreinen" Tiere. Rein, d. h. kultfähig, ist dasjenige, was den bestimmten, durch den heiligen Brauch vorgeschriebenen Anforderungen entspricht; vom Tiere: opferbar und eßbar. Gegensatz dazu ist Unrein, d. i. das, was im Kult keinen Zutritt hat; vom Tiere, wenn es nicht geopfert und gegessen werden kann. Solche Speisevorschriften, in vielen antiken Religionen, Überlebsel uralter religiöser Betrachtung der Tiere, spielen im Leben Israels von jeher eine große Rolle; der ursprüngliche Sinn solcher Sitten ist schon der ältesten, uns erreichbaren Zeit Israels nicht bekannt. — Weshalb aber hier so viel mehr von reinen als von unreinen Tieren? Weil der Mensch die reinen nötiger hat, von den unreinen braucht er weniger; das ist naiver menschlicher Egoismus. — Das Wort „Arche", hebräisch Tēbā, das in diesem Zusammenhange fällt, ist ebenso wie das Wort „Sintflut", hebräisch Mabbūl, für diese Erzählung bezeichnend; beides scheinen im Hebräischen Fremdworte zu sein.

3. Zur angegebenen Zeit kommt **die Flut:** ein gewaltiger Platzregen strömt auf die Erde, vierzig Tage und vierzig Nächte. Der Erzähler meint, wenn es einmal vierzig Tage lang ununterbrochen heftig regne, müsse eine so ungeheuere Flut entstehen, daß alle Wesen umkommen. Die Zahl Vierzig und speziell die der vierzig Tage tritt auch bei andern Völkern häufig auf. Ehe aber die Wasser kommen, geht Noah, ein fürsorglicher Hausvater, als letzter in die Arche, und Jahve selbst in seiner väterlichen Gnade — ein besonders freundlicher und gewiß sehr alter Zug — schließt die Türe hinter ihm zu. Von einer Tür der Arche muß die vorhergehende, bei J fortgefallene Beschreibung der Arche gesprochen haben, ebenso wie von ihrem Dach (8, 13) und ihrem Fenster (8, 6). — Man beachte, wie anschaulich das Zunehmen der Wasser, welche die Arche ins Schwimmen bringen, erzählt und mit wie ruhiger Gelassenheit die furchtbare Katastrophe berichtet wird: Grausen vor dem Untergang einer ganzen Menschheit tritt nicht hervor: die Menschen haben ihr Schicksal verdient, und Menschenleben hat damals geringen Wert. — Das Zusammenlesen der zerstreuten Sätzchen des J zu einem geschlossenen Zusammenhange ist gerade bei diesem Abschnitt eine Glanzleistung der Kritik, vergl. Budde, Urgeschichte S. 258 ff. Sternchen bei der Verszählung im obigen Texte bedeuten, daß nur ein Teil des Verses aufgenommen ist.

4. Die folgende Szene vom **Aussenden der Vögel** hat zur Voraussetzung, daß die Arche nicht mehr schwimmt, sondern bereits festsitzt. Demnach muß inzwischen erzählt worden sein, daß die Arche beim Fallen des Wassers festsaß, und auch der Ort — ein Berg — wird genannt worden sein. Die Landung auf einem Berge kommt auch in vielen andern Flutsagen vor. Die liebevoll ausgeführte Szene hat den Zweck, die große Weisheit Noahs darzustellen: Niemand in der Arche weiß, wo man sich befindet und wie es draußen aussieht; man wagt nicht, die Tür zu öffnen — dann könnte das Wasser vielleicht in großen Strömen eindringen — oder das Dach abzunehmen — der Regen könnte ja wieder beginnen —; man sieht aus dem Fenster, aber von da sieht man nur den Himmel über sich. Was soll man nun tun? Woran soll man erfahren, ob die Erde trocken ist? In dieser schwierigen Lage weiß der kluge Noah Rat: kann man nicht selber aussteigen, so kann man ja die Vögel auf Kundschaft senden. Darum sendet Noah die Taube aus der Arche. Diese aber kehrt sofort wieder heim. Daraus schließt er, daß noch überall Wasser steht: welche Enttäuschung für ihn! Beachte die zierliche Schilderung, wie er die Taube einholt. Nach sieben Tagen noch einmal dieselbe Probe, und diesmal bleibt sie den ganzen Tag aus. Schon mag Noah Hoffnung schöpfen. Aber zur Abendstunde, wo die Vögel sonst zu Neste fliegen, kommt sie zurück: also noch immer ist es ihr — traurig genug — auf Erden nicht heimisch. Aber als sie kommt, sieh da (das Wort malt hübsch das freudige Erstaunen), da hat sie einen frischen Ölzweig im Schnabel: also schon ragen die Bäume über das Wasser heraus. Der Ölzweig ist frisch, eben abgebrochen; sonst würde er ja nichts beweisen. Diese kleine, reizende Szene malt mittelbar Noahs gemischte Stimmung. — Warum gerade ein Ölzweig? Man darf vermuten, daß die Taube mit dem Ölzweig im Schnabel ursprünglich noch mehr bedeutet hat; sie ist wohl Symbol eines Gottes gewesen, der seinem Schützling so ein Zeichen gibt, daß er nahe ist und für ihn sorgt. Zum dritten Male ausgesandt, aber kommt die Taube nicht wieder: demnach muß es draußen trocken geworden sein. Da wagt es Noah, die Decke abzutun, um auszuschauen, und sieh da! welche Freude! die Erde ist wirklich trocken! Er hat also richtig geraten! Ja, wer so klug wäre wie Vater Noah! Auch im Babylonischen wird die Klugheit des Helden der Sintflut verherrlicht. — Der schöne Zusammenhang wird durch die Aussendung des Raben gestört (V. 7); der Satz wird Rest einer wohl älteren und mit dem keilschriftlichen Texte übereinstimmenden Rezension sein; da der Rabe so lange hin und her fliegt, bis das Wasser ganz ausgetrocknet ist, so wird er auch hier, ebenso wie im Babylonischen, an letzter Stelle gestanden haben.

— — — — — — — — — — [20]Und Noah baute Jahve einen Altar und nahm von allen reinen Tieren und brachte Ganzopfer

dar auf dem Altar. [21]Als Jahve aber den lieblichen Geruch roch, sprach Jahve bei sich selbst: ich will hinfort den Erdboden nicht mehr verfluchen um des Menschen willen; denn das Dichten des menschlichen Herzens ist doch böse von Jugend auf. Ich will hinfort nicht mehr alles Lebendige umbringen, wie ich getan habe. [22]Nochmals, so lange die Erde steht, sollen
Säen und Ernten, Frost und Hitze,
Sommer und Winter, Tag und Nacht nimmermehr aufhören!

5. **Noahs Opfer.** Jetzt fehlt bei J der Bericht darüber, wie Noah samt Allen, die bei ihm sind, aus dem Kasten geht. Das Erste, was er dann tut, ist, daß er einen Altar baut und opfert. Das ist antik gedacht; derselbe Zug in der babylonischen, griechischen und indischen Flutsage. Er opfert, weil der Gott, der bisher so schrecklich den Menschen gezürnt hat, auch ihm unheimlich ist, um so den Rest seines Zornes zu stillen. Daß er auch einen Altar baut, ist ein nebensächlicher Zug; ohne Altar kann man nicht opfern. Da es damals so wenig Tiere gibt, so ist sein Opfer von allen Tieren besonders wertvoll. Natürlich sind es nur reine Tiere, die er darbringt: die israelitische Opfersitte wird von J als selbstverständlich, auch für die Urzeit vorausgesetzt. Er opfert sie als „Ganzopfer", d. h. er selbst ißt nichts davon; solches Opfer bringt man bei ganz besonderen Gelegenheiten, z. B., wenn es sich um göttlichen Zorn handelt. Zu der Vertraulichkeit des „Teilopfers", von dem Gott und Mensch gemeinsam genießen, ist jetzt nicht die Zeit. — Als Jahve nun aber den lieblichen Geruch des Fettdampfes roch, kam er auf mildere Gedanken. An welcher Stätte er die folgenden Worte zu sich gesprochen hat, wird nicht gesagt; ursprünglich jedenfalls an dem Altar erscheinend, durch das Opfer angelockt. Die Schilderung der „Reue", d. h. des Stimmungswechsels Jahves, in diesen Worten ist höchst antik gedacht. Bisher hat er — so dürfen wir es uns ausmalen — furchtbar gezürnt und alle Menschen vernichtet; jetzt, da er seinen Zorn entladen hat, ist er für gnädigere Stimmungen zugänglich. Nun dringt zur rechten Zeit „der Duft der Beruhigung" in seine Nase. Da weicht der Zorn, und er denkt bei sich selbst: ich will es nicht wieder tun; denn es hilft doch nicht; der Mensch ist nun doch einmal böse von Jugend auf. Die Bosheit der Menschen, die ihn zu einem so furchtbaren Strafgericht entflammt hat, beschließt er jetzt als unabänderlich zu ertragen oder wenigstens nicht mit so furchtbarem Gericht heimzusuchen. Ein allgemeines Weltgericht — so meint die Sage also in starkem Unterschied zu den prophetischen Weissagungen — ist nicht mehr zu erwarten. „Ich will die Erde nicht wieder verfluchen" ist ein eigentümlich-antiker Ausdruck: fluchen heißt durch (wirkende, Zauber-) Worte Böses antun; Jahve hatte die Flut durch sein Wort herbeigerufen, den Regen über die Erde hergeflucht. Im folgenden wird der Ausdruck, dem gewaltigen Inhalt entsprechend, immer voller und poetischer (vgl. S. 23); in feierlichen Rhythmen klingt die Sage großartig aus.

Allgemeines über die Sintflutsage bei J.

1. **Das Alter der Überlieferung.** Die Erzählung ist uns in J nicht in sehr alter Gestalt überliefert: die Jahve-Erscheinung (7,1), die Sündhaftigkeit der Menschheit, besonders der Untergang alles Lebendigen werden recht farblos geschildert. Der vertraute Umgang Gottes mit Noah, von dem die älteste Überlieferung erzählt hat (6,9), ist bei J ganz zurückgetreten. Anderseits hat J auch einige uralte Züge: daß Jahve selber die Arche zuschließt und daß er sich durch den lieblichen Duft des Opfers umstimmen läßt; sehr alt ist sicherlich auch die Szene vom Aussenden der Vögel, die sich durch ihre frische Anschaulichkeit von dem übrigen stark unterscheidet und einen anderen, viel weltlicheren Ton anschlägt. — Daraus schließen wir: daß die Überlieferung von der Sintflut in Israel sehr alt ist, daß aber ihre gegenwärtige Gestalt in verhältnismäßig jüngere Zeit gehört. Die ältere Tradition dürfen wir uns nach Analogie der Szene vom Aussenden der Vögel weltlicher vorstellen. Auch die plötzliche Umstimmung

des Gottes, der am Anfange der Geschichte ganz anders denkt als beim Schlusse, wird dort besser begründet gewesen sein. — Da eine Überschwemmungssage kaum aus kanaanäischem Klima zu erklären ist, und da anderseits die Überlieferung selbst die Sage im Osten lokalisiert (vgl. zu 8,4; 11,2), so würden wir, auch ohne jedes andere Zeugnis, babylonischen Ursprung der Sage annehmen.

2. **Die babylonischen Sintflutsagen.** Diese Schlüsse werden uns in wünschenswertester Weise durch die babylonische Tradition bestätigt, die wir durch den im hellenistischen Zeitalter lebenden Babylonier Berosus und neuerdings aus dem keilschriftlichen Bericht kennen.

Berosus erzählt: Dem zehnten babylonischen Könige, Xisuthros, erschien Kronos im Schlafe und verkündigte ihm, die Menschen würden am 15. Daesius (Mai/Juni) durch eine Flut zu Grunde gehen. Er gebot ihm, aller Dinge Anfang, Mitte und Ende in Schrift in der Sonnenstadt Sispara (Sippara) einzugraben und niederzulegen; dann solle er ein Schiff bauen und es mit seinen Angehörigen und nächsten Freunden besteigen; Speise und Trank hineintun, auch Tiere, geflügelte und vierfüßige, hineinschaffen und, wenn er alles bereit gemacht habe, abfahren. Werde er befragt, wohin er schiffe, solle er sagen: zu den Göttern, um sie zu bitten, den Menschen Gutes zu tun. — Er gehorchte und baute ein Schiff, 5 (nach dem Text der armenischen Übersetzung: 15) Stadien lang, 2 Stadien breit; brachte alles, wie ihm befohlen war, zusammen und ließ Weib, Kinder und nächste Freunde einsteigen. Als die Flut gekommen war und alsobald aufhörte, entließ Xisuthros einige Vögel. Die aber fanden weder Nahrung noch Rastort und kehrten wieder ins Schiff zurück. Nach einigen Tagen entließ Xisuthros wiederum Vögel; diese kamen wieder ins Schiff zurück, aber mit Schlamm an den Füßen. Zum dritten Male ausgesandt, kehrten sie nicht wieder in das Fahrzeug zurück. Daran erkannte Xisuthros, daß das Land wieder hervorgetreten sein müsse, und nahm einige der Fugen des Fahrzeugs auseinander. Da sah er, daß das Fahrzeug an einem Berge gestrandet war; stieg mit Frau, Tochter und Steuermann aus, küßte die Erde, baute einen Altar, opferte den Göttern und verschwand dann mitsamt den Ausgestiegenen. — Als er samt seinen Begleitern nicht wieder hereinkam, stiegen auch die im Fahrzeug Zurückgebliebenen aus, suchten ihn und riefen ihn beim Namen. Xisuthros zeigte sich ihnen nicht mehr; aber eine Stimme erscholl aus der Luft, die ihnen befahl, sie müßten (aus Dankbarkeit für ihre Errettung) die Götter ehren; denn auch er habe, seiner Gottesfurcht wegen, eine Wohnung bei den Göttern erhalten und gehe dorthin; dieselbe Ehre sei auch seinem Weibe, seiner Tochter und dem Steuermann zuteil geworden. Weiter befahl er ihnen, sie sollten wieder nach Babylon gehen; es sei ihnen bestimmt, die Schriften aus Sispara zu holen und den Menschen zu übergeben; das Land, da sie wären, sei ein Teil Armeniens. — Als sie das vernommen, opferten sie den Göttern und wanderten zu Fuß nach Babylon. Von diesem Fahrzeug, das sich in Armenien niedergelassen hatte, ist noch ein Teil auf den kordyäischen Bergen von Armenien (etwa = dem Djūdī-Gebirge) vorhanden; manche holen sich davon Asphalt, den sie daran abkratzen und als Amulett gebrauchen. Jene kamen nach Babylon, gruben die Schriften in Sispara aus, gründeten viele Städte, erneuerten Heiligtümer und bauten Babylon aufs neue.

Der keilschriftliche Text, der aus der Bibliothek des assyrischen Königs Assurbanipal stammt, ist durch George Smith 1872 entdeckt worden. Die Sintflutsage ist hier als eine lose eingefügte Episode des babylonischen Nationalepos von Gilgamesch, König von Uruk (Erech), überliefert. Gilgamesch besucht seinen Ahn Utnapischtim, d. h. „er sah das Leben", mit Beinamen Atra-hasīs (der „Überkluge", d. i. in der Umkehrung Hasīs-atra = Xisuthros bei Berosus), der, zu den Göttern entrückt, an der Mündung der Ströme wohnt, wahrscheinlich, um ihn über Tod und Leben zu befragen. Auf seine verwunderte Frage, warum er ihn, den Uralten, so jugendlich sehe, erzählt dieser ihm die Sintflutgeschichte: Einst hatten die Götter des (nahe an der Euphratmündung gelegenen) Schurippak beschlossen, die Stadt durch eine Flut zu vernichten. Ea aber, der in ihrem Rate gesessen hatte, wollte seinen Liebling Utnapischtim erretten; anderseits aber scheute er sich vor den Göttern,

ihr Geheimnis einem Menschen zu offenbaren. Da fand „der Herr der Weisheit" klugen Rat: er erschien ihm in der Nacht, während der im Rohrhause schlief, und befahl — dem Rohrhause, ein Schiff zu bauen! Der Mensch aber, seines klugen Schutzgottes würdig „versteht ihn wohl". Auf seine Frage erhält er noch Bescheid, was er den Mitbürgern sagen soll: er sei Bēl, dem Gott der Erde, feind und fahre deshalb jetzt zum Ozean herab, um bei Ea, seinem Herrn, zu wohnen; und, grausam genug, soll er hinzufügen, dann werde sich ein reicher Segen über sie ergießen. — Am Morgen macht er sich an die Arbeit. Als das Schiff fertig ist, bringt er seine ganze Habe an Silber und Gold und jeglichem Lebenssamen, seine ganze Familie, auch Tiere des Feldes und Werkmeister hinein. Zuletzt geht er selber hinein und verriegelt das Tor. „Sobald das erste Morgenrot erschien, — Stieg auf vom Horizont eine schwarze Wolke. — Hadad donnert mitten darinnen, — Nebo und Marduk schreiten voran. — Die Anunnaki heben die Fackeln hoch, — Durch ihren Glanz erhellen sie das Land. — Hadad's Ungestüm dringt bis zum Himmel, — Alle Helligkeit wandelt sich in Nacht." Ein Südsturm treibt das Wasser ins Land hinein. Die Gewässer aber „Drangen wie ein Schlachtsturm auf die Menschen ein. — Nicht sieht einer den andern mehr, — Nicht werden erkannt die Menschen vom Himmel. — Die Götter fürchteten sich vor der Sintflut, — Flohen, stiegen zu Anu's Himmel." Dort kauern sie wie Kettenhunde nieder. Laut beklagt die „Herrin der Götter" den Untergang der Menschen. Und mit ihr jammern die Anunnaki. Als der Sturm sechs Tage und Nächte gewütet hat, läßt das Wetter nach. „Da ich blickte auf das Meer, herrschte Stille, — Denn alle Menschen waren wieder zu Erde geworden. — Ich tat eine Luke auf, das Licht fiel auf meine Wange, — Ich kniete nieder, saß weinend da, — Über meine Wange flossen meine Tränen." Nach 12 Doppelstunden(?) taucht Land auf; der Berg Niṣir (auf der linken Seite des unteren Zab) hält das Schiff fest, sechs Tage lang. „Als der siebente Tag herankam: — Tat ich eine Taube hinaus und ließ sie los; — Es flog die Taube hin und her; — Da aber kein Ruheplatz da war kehrte sie zurück. — Da tat ich eine Schwalbe hinaus und ließ sie los; — Es flog die Schwalbe hin und her, — Da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück. — Da tat ich einen Raben hinaus und ließ ihn los; — Es flog der Rabe, sah das Wasser abnehmen (?), — Fraß, watete (?), krächzte (?), kehrte aber nicht zurück." Da läßt er alles hinaus und bringt ein Opfer dar, von stark riechendem Räucherwerk, um die Götter anzulocken. „Die Götter rochen den Duft, — Die Götter rochen den süßen Duft, — Die Götter scharten sich wie Fliegen um den Opferer." Auch die Herrin der Götter kommt und erklärt, daß Bēl, der Anstifter der Sintflut, nichts vom Opfer genießen soll. Schließlich kommt Bēl selber; grimmig fährt er los: „Wer ist da mit dem Leben davongekommen?" Ninib rät richtig auf Ea, der diese Rettung bewirkt habe. „Da öffnete Ea den Mund und sprach, — sagte darauf zu dem Helden Bēl: — „Ei, du Klügster der Götter, du Held! — Wie vorschnell warst du, eine Sintflut anzurichten! — Dem Sünder lege seine Sünde auf, — Dem Frevler lege seinen Frevel auf"; aber solche Strafe soll doch nicht gleich zur völligen Vernichtung des Sünders führen. Anstatt eine Sintflut anzurichten, kann er ja Löwen, wilde Hunde, Hunger oder Pest senden und unter den Menschen aufräumen! aber nicht gleich eine Sintflut, die alles verdirbt! So ist Bēl besänftigt, und großmütig tut er jetzt für den Geretteten ein Übriges: er berührt ihn und sein Weib bei der Hand und spricht die segnenden Worte, durch die er die beiden in Götter verwandelt und ihnen an der „Mündung der Ströme" (wohl an der Straße von Gibraltar zu denken) den Wohnsitz anweist.

Außer diesem Texte sind noch Reste anderer, ähnlicher Versionen erhalten, darunter eine, die laut Unterschrift bereits aus der Zeit Ammizaduga's, eines der Nachfolger Hammurabi's (um 2100), stammt.

3. **Vergleich der jahvistischen und der babylonischen Sagen.** Die Ähnlichkeit der babylonischen Erzählungen mit den hebräischen ist sehr groß. Im Aufriß des Ganzen stimmen sie überein. Dazu kommen noch, besonders beweiskräftig, eine ganze Reihe von Einzelheiten: so, daß der Held, aus der Arche ausgestiegen, den

Göttern opfert, daß diese „den süßen Duft" riechen und das Versprechen geben, keine Flut mehr zu senden, namentlich aber die sehr charakteristische Szene vom dreimaligen Aussenden der Vögel. Aus der Tradition des Berosus kommt noch hinzu, daß auch Xisuthros der zehnte in seiner Reihe ist, wie Noah im Sethitenstammbaum des P; und daß der Landungsort Armenien ist, wie bei P „Ararat".

So große Ähnlichkeit ist kein Zufall. Von einer Herübernahme aus dem Hebräischen kann nicht im Ernste die Rede sein. Vielmehr ist schon aus dem allgemeinen Gange der Geschichte das Umgekehrte zu vermuten. Vor allem aber führt die Lokalfärbung der Sage auf das untere Babylonien als ihre Heimat: solche Überschwemmungen gibt es nicht in Kanaan, aber in dem Alluviallande des Unterlaufes von Euphrat und Tigris; und in ältester Zeit, als das Land noch nicht durch Kanäle und Dämme geschützt war, werden solche Fluten um so verheerender gewesen sein. Auch verlegt der Name „Ararat" bei P die Begebenheit ausdrücklich in den Nordosten. Besonders deutlich reden auch gewisse Züge der hebräischen Sage, die erst aus der babylonischen ihr rechtes Licht empfangen: hier sind die beiden Eigenschaften des Helden, der sehr klug und zugleich Liebling des Gottes ist, nicht mehr wie bei J in Dissonanz, sondern sie gehören zusammen: denn der Gott ist selber der „Herr der Weisheit"; er liebt und schützt den „Überklugen", wie Athene, die Göttin der Weisheit, den klugen Odysseus liebt und schützt. Und die bei J befremdende plötzliche Umstimmung des Gottes erklärt sich im Babylonischen aus Bels jähem Charakter und aus Eas weisen, beschwichtigenden Vorstellungen. Auch die Entstehung der Flut ist im babylonischen Mythus, wo ein Südsturm die Flut ins Land und die Arche nach Norden treibt, viel besser begründet als durch den 40tägigen Regen des J.

Anderseits ist die Verschiedenheit beider Sagen außerordentlich groß. Die Vielgötterei, die im Babylonischen aufs stärkste hervortritt, ist in der israelitischen Überlieferung völlig weggefallen. „Die Götter des babylonischen Berichts sind echt heidnisch in ihrem Lügen und Lügenlassen, in ihrer Gier gegenüber dem Opfer, ihren Händeln, in der Willkür, mit der sie mit den Menschen umspringen, und im Umschlagen ihrer Launen. Wie weit davon ist der Gott entfernt, der ein Gericht über die Menschen kommen läßt nach seiner Gerechtigkeit, der der Mensch in seinem Gewissen zustimmen muß" (Holzinger), und der den Einen verschont, weil er dessen Frömmigkeit erkannt hat. Zu diesem sittlichen Ernst der hebräischen Erzählung gehört auch, daß darin kein Mitleid mit der untergehenden Menschheit hervortritt: hat sie doch den Tod verdient, während der babylonische Heros, der den Tod so Vieler durch seine Lüge mitverschuldet hat, nachträglich bitterlich weint. Sehr charakteristisch ist auch die Motivierung des in beiden Sagen hervortretenden Zuges, daß der Gott zuerst nur den Bau des Schiffes befiehlt, ohne das Bevorstehn einer Flut zu offenbaren; im Babylonischen geschieht dies, weil der Gott sich scheut, dies Geheimnis der Götter geradezu zu verraten, im Hebräischen aber, weil der Gott so den wahren Gehorsam des Menschen erproben will. Wie unermeßlich viel höher steht also die hebräische Sage als die babylonische! So erkennen wir an dieser babylonischen Parallele die eigentümliche Hoheit des Gottesgedankens in Israel, der das Fremdartigste und Abstoßendste in dieser Weise zu läutern und umzuprägen vermocht hat. – Freilich, was die hebräische Sage so an religiösem Inhalt gewonnen hat, das hat sie in der Form verloren: die babylonische atmet eine wilde, groteske, aber doch faszinierende Poesie; die hebräische hat das brennende, mythologische Kolorit aufgegeben, aber sie ist dabei schlichter, ärmer, prosaischer geworden. – Gegenüber dem Keilschrifttexte ist die hebräische Sage auch reflektierter: während dort zunächst nur eine Stadt von der Flut betroffen zu werden scheint, tritt bei J und P viel deutlicher hervor, daß die Flut über die ganze Welt ergeht; daher rettet dort der Held vor allem seinen eigenen Besitz, hier aber sorgt er im Auftrag seines Gottes für die Weiterexistenz der Tierwelt.

4. Wie ist der **Übergang der babylonischen Sage an die israelitische Tradition** vorzustellen? Manche Forscher sind geneigt gewesen, an eine unmittelbare Übernahme des babylonischen Stoffes durch einen hebräischen Schriftsteller zu denken, und haben wohl gar eine bestimmte, politische Gelegenheit nennen wollen, bei der

die Sage zu Israel gekommen wäre. Aber Sagen wandern von Volk zu Volk, nicht sowohl bei bestimmten, mit Jahreszahl anzugebenden politischen Gelegenheiten, sondern in ganzen Kulturepochen, bei Gelegenheit des Handels und Verkehrs. Und direkte Übernahme und Überarbeitung der babylonischen Sage durch einen israelitischen Schriftsteller ist auch, ganz abgesehen davon, daß manche konkrete Züge beider Überlieferungen doch eben nicht übereinstimmen, sehr unwahrscheinlich. Ein Mann wie J würde, wenn er den babylonischen, von krassester Mythologie erfüllten Stoff gekannt hätte, nur Abscheu davor empfunden haben. Ferner folgt aus der großen Verschiedenheit der babylonischen und israelitischen Erzählung, daß zwischen beiden eine lange Geschichte liegen muß. Schließlich lehrt der Umstand, daß es in beiden Kulturen mehrere Rezensionen der Erzählung gibt, daß es sich hier nicht um zwei Schriftsteller, sondern um verwandte Überlieferungen handelt. – Ebenso ist die Behauptung, daß die Sage erst verhältnismäßig spät zu Israel gekommen sei, abzuweisen. Die sämtlichen sonstigen Sagenstoffe, die J in der Genesis enthält, stammen aus sehr alter Zeit. Die Sintflutsage selbst hat bei J einige uralte Züge, wonach sie vielmehr zu den Erzählungen gehört, die sich innerhalb des Alten Testamentes durch besonders hohes Alter auszeichnen. Daß die Flutsage aber in der uns erhaltenen Literatur erst ziemlich spät (Ez. 14, 14. 20; Jes. 54, 9) erwähnt wird, beweist gar nichts; denn wie viel würden wir denn überhaupt von der Ursage und der Vätersage ohne die Genesis wissen! – Gegen die Annahme einer Einwanderung der Sage in alter Zeit ist aber um so weniger etwas einzuwenden, als wir aus den Tell-Amarna-Briefen ersehen können, daß Kanaan schon um die Mitte des zweiten Jahrtausends mit babylonischer Kultur erfüllt gewesen ist; dieser babylonische Einfluß beschränkt sich aber nicht nur auf die älteste Zeit Israels, sondern ist durch Vermittelung der Aramäer und Phönizier auch später in Kanaan lebendig geblieben. Als die Israeliten in die kanaanäische Kultur hineinwuchsen, werden sie diese Urmythen übernommen haben. – Bemerkenswert ist noch, daß sich in spätjüdischen Wiedergaben der biblischen Sintflutgeschichte einige Züge finden, die der babylonischen Erzählung entstammen: so lange ist also diese im Orient weitererzählt worden.

5. **Andere Flutsagen.** Außer den babylonischen und hebräischen Überlieferungen sind uns noch einige andere erhalten, die uns den Weg, den der babylonische Mythus gegangen ist, veranschaulichen. So wissen wir von Sintfluterzählungen aus dem syrischen Hierapolis und aus dem phrygischen Apameia; und in Etrurien wie in Sardinien sind Abbildungen von Schiffen mit Tieren gefunden worden, die phönizischer Kunstübung entstammen und das Vorhandensein von Sintflutsagen bezeugen. – Ob die griechischen Flutsagen, die sich an die Namen Deukalion, Ogygos und Dardanos knüpfen, mit der babylonischen verwandt sind, muß fraglich bleiben: die Geschichten sind zwar im ganzen Aufriß sehr ähnlich, aber es fehlen einzelne frappante Übereinstimmungen. Ähnlich ist es mit indischen Sagen: möglich, ja vielleicht wahrscheinlich, daß sie der babylonischen entlehnt sind; aber ein sicherer Beweis ist einstweilen nicht zu erbringen. – Außer den besprochenen gibt es noch eine Fülle von Flutsagen auf vielen Teilen der Erde (zusammengestellt von Andree, Flutsagen), besonders in dem vulkanischen Ozeanien und an den von Erdbeben heimgesuchten Küsten Amerikas. Das ganze Material ist überaus vielgestaltig (vgl. die übersichtliche Klassifikation bei Winternitz, Mitteilungen d. Anthropolog. Ges. in Wien XXXI, S. 212 ff.); mancherlei sind in diesen Sagen die Ursachen der Fluten, wie Regen, Meeresüberschwemmungen, Stürme, Erdbeben: natürlich, denn auch mancherlei Fluten hat es an vielen Orten, zu verschiedenen Zeiten gegeben. Mannigfaltig sind auch die Sagen, die von solchen Naturereignissen erzählen, zusammengehörig wesentlich durch das Grundmotiv, daß eine große Wassersnot viele Menschen fortrafft, aber gewisse Menschen, häufig ein Heros oder ein Paar, gerettet werden. Die Annahme aber, daß alle die Flutsagen der ganzen Erde auf ein großes Ereignis der Urzeit zurückgehen, oder daß die Überlieferung von der Flut gar eine Erinnerung aus gemeinsamer Urzeit der Menschheit sei, ist nicht erlaubt; denn ganz abgesehen davon, ob ein gemeinsamer Ursprung der Menschheit als bewiesen gelten kann, ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß sich aus jener, viele Jahrtausende vor aller Schrift liegenden

Urzeit überhaupt Erinnerungen hätten halten können, und anderseits gibt es auch viele Völker und ganze große Völkergruppen, die keine Flutsage kennen.

6. **Geschichte, Sage oder Mythus?** Die „apologetische" Betrachtung pflegt, kleinlich genug, nur die Frage zu erwägen, ob die Erzählung eine „wahre Geschichte" sei. Hiervon kann freilich nicht im Ernst die Rede sein. Vielmehr ist die Erzählung bei J und P deutlich Sage. Die atmosphärischen Niederschläge können ihrer ganzen Entstehungsweise nach ein gewisses Maß nicht überschreiten und bleiben in ihren heftigsten Formen räumlich beschränkt. Ein vierzigtägiger Regen kann keine allgemeine Weltflut hervorbringen. Der Gedanke ferner, daß alle Tierarten in die Arche gehen, ist kindlich; mit welcher Kunst soll sie denn Noah auch hereingebracht haben? Und daß die Erzählung Sage ist, zeigt sich am deutlichsten daran, wie sie von Gott spricht: Gott tritt auf und handelt mit, und die Sage erzählt ganz harmlos von seinen Gedanken, ohne irgendwie zu zeigen, woher sie denn solches Wissen habe. – Demnach kann nicht die Frage sein, ob sich das alles so zugetragen habe; sondern es kann nur gefragt werden, ob nicht der Sage eine geschichtliche Tatsache zu Grunde liege. Um diese Tatsache zu erforschen, muß man sich aber nicht an die so viel spätere hebräische, sondern an die keilschriftliche Tradition halten, wonach die Flut zunächst die im unteren Stromgebiet Babyloniens nicht weit vom Meere zu suchende Stadt Schurippak und Umgegend betroffen hat. – Welchen geologischen Grund könnte eine solche Überschwemmung gehabt haben? Das Charakteristische an der babylonischen Erzählung scheint zu sein, daß die Arche, vom Süden her, entgegen dem Gefälle der Flüsse, ins Land getrieben, an nördlichen Bergen strandete. Dieser Zug ist so auffällig, daß er nur durch eine entsprechende Naturbeobachtung angeregt sein kann. E. Süß, Antlitz der Erde I, S. 25 ff. vermutet, daß ein heftiges Erdbeben im persischen Golf die Ursache gewesen sei; ein gewaltiger Zyklon von Süden her, verbunden mit unermeßlichem Regen und schrecklicher Finsternis, jagte die verderbenbringenden Wasser weit in das von Menschen bewohnte Land. Dies Ereignis müßte sich in sehr alter Zeit zugetragen haben.

Oder handelt es sich hier nicht um eine, wenn auch noch so sehr verdunkelte geschichtliche Überlieferung, sondern liegt ein mythologischer Stoff im Hintergrunde? Nach den babylonischen Traditionen ist der Gerettete am Ende der Erzählung zu den Göttern entrückt worden; ist diese Gestalt ursprünglich ein Gott gewesen? Die sichere Aussicht ferner, die am Schluß der babylonischen wie hebräischen Sage steht und die einen Hauptpunkt der Erzählung bildet (Jes. 54, 9), daß solche Flut „alle Tage der Erde" nicht wiederkehren solle, ist kaum verständlich, wenn die Flut nichts als eine historische Tatsache ist; woher die Sicherheit, daß eine solche Begebenheit sich nicht wiederholen würde? Deutungen der Sintflutsage als Naturmythus sind in älterer und neuerer Zeit gegeben worden. Der Held ist danach der Licht- oder Sonnengott, der schließlich zum Himmel entrückt wird oder als Gestirn im Westen verschwindet. Die Flut ist der Himmelsozean, den er befährt, oder der Winter, vor dem er sich rettet, oder die Lichtflut, womit er seine Feinde überwindet. Aber gegen die meisten dieser astralen Erklärungen ist einzuwenden, daß sich das Hauptmotiv der Sage, die Vernichtung der Menschen durch eine Wasserflut, gegen jede Versetzung der Erzählung an den Himmel sträubt; wird aber dieser Zug entfernt oder verschoben, so zerfließt die Erzählung überhaupt unter unsern Händen. Anderseits ist zuzugeben, daß einzelne mythologische Reste in die Sage eingedrungen sein können: dahin gehört, daß der Held vielleicht ein depotenzierter Gott ist, und besonders, daß die Flut bei P (vgl. die Erklärung von 7, 11) mit den Farben des Chaos geschildert wird.

7. Noahs Fluch und Segen 9, 18—27 J.

[18]Die Söhne Noahs, die aus der Arche gingen, waren Sem, Ham und Japheth; Ham ist der Vater Kanaans. [19]Diese drei sind die Söhne Noahs, von ihnen aus hat sich die ganze Menschheit verteilt.

[20]Noah, der Ackersmann, begann auch Weinberge zu pflanzen;
[21]und als er von dem Weine trank, ward er trunken und lag entblößt da, drinnen in seinem Zelte. — [22]Als nun Ham der Vater des Kanaan die Scham seines Vaters sah, — — —; dann tat er es seinen beiden Brüdern draußen kund. [23]Aber Sem und Japheth nahmen das Kleid, legten es auf ihre Schulter, gingen damit rückwärts und bedeckten so ihres Vaters Scham: ihr Gesicht aber hielten sie nach rückwärts, so daß sie ihres Vaters Scham nicht erblickten. — [24]Als nun Noah aus seinem Rausch erwachte, merkte er, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte; [25]da sprach er:

Verflucht sei Kanaan,
der Knecht der Knechte
sei er seinen Brüdern!

[26]Ferner sprach er:

Gesegnet sei Jahve, Sems Gott,
aber Kanaan sei sein Knecht!
[27] Gott schaffe Japheth Weite,
daß er wohne in den Zelten Sems,
und Kanaan sei sein Knecht!

1. **Quellenkritik.** Während die beiden ersten Sätze den Schluß der Sintfluterzählung darstellen und zugleich den Stammbaum von Sem, Ham und Japheth in Kap. 10 wie auch die in der Turmbau-Erzählung berichtete „Verteilung der Menschheit" einleiten wollen, scheint die folgende Erzählung von Noahs Trunkenheit aus einer anderen Quelle des J zu stammen: der Noah, der hier betrunken in seinem Zelte liegt, ist eine ganz andere Gestalt als der gerechte und fromme Noah der Sintflutsage; und während in der Sintflutgeschichte die Söhne Noahs bereits ihre Weiber mit in die Arche genommen haben müssen, sind sie hier noch so jung, daß sie bei ihrem Vater in seinem Zelte wohnen. Die Schwierigkeiten, daß Ham die Sünde begeht, Kanaan dagegen verflucht wird, ferner daß der Übeltäter V. 24 der jüngste Sohn des Noah heißt (während doch Ham nach V. 18 der zweite Sohn ist), schließlich daß im Segen Kanaan der Bruder von Sem und Japheth genannt wird, lassen sich nur durch die Annahme heben, daß diese Sage ursprünglich die drei Brüder Sem, Japheth, Kanaan genannt, und daß erst ein Redaktor (der Sammler des „Jahvisten") zum Ausgleich mit der anderen Tradition die im Text von V. 18 und 22 in Petit-Schrift bezeichneten Worte eingesetzt hat.

2. **Exposition: Noahs Weinbau und Trunkenheit.** Der Erzähler meint, daß Noah der erste Ackersmann gewesen sei, und setzt dies als bekannt voraus; diese Quelle des J wird also von ihm im vorhergehenden erzählt haben. Die Tradition von „Noah, dem Ackersmann" ist unabhängig von den andern, wonach bereits der erste Mensch dazu bestimmt worden ist, den Acker zu bebauen, und wonach schon Kain ein Ackersmann gewesen ist. Dieser Noah pflanzt auch zuerst Weinberge: der Erzähler bucht hier mit Interesse eine kulturgeschichtliche Notiz. Die Gestalt des Weinbauern Noah wird ihre Heimat in Syrien oder Kanaan haben: Syrien galt als die Weinkammer des alten Orients. Als er nun vom Weine trank, ward er trunken; für einen Rausch darf man nach dem Geiste einer alten Erzählung kaum eine Entschuldigung suchen; so geht es eben in der Welt zu. Daß er sich entblößt, ist die natürliche Folge; eine solche Situation aber empfindet der israelitische Mann, der in seiner Art sehr schamhaft ist, als höchst unanständig. Der Zusatz, wonach es im Zelte, also wenigstens nicht öffentlich geschah, soll das Anstößige der Szene mildern.

3. **Erster Teil der Erzählung: Das Verhalten der Söhne.** Kanaan hat seinen Vater nackend gesehen und dies seinen Brüdern mitgeteilt. Beides ist Sünde: er hätte nicht hinsehen und wenigstens nicht davon sprechen sollen. Dies

aber kann ursprünglich noch nicht alles gewesen sein; denn es ist doch noch nicht so schlimm, daß darauf der furchtbare Fluch Noahs über ihn gegründet werden könnte; dazu kommt, daß V. 24 vorausgesetzt, daß Kanaan ihm etwas „angetan" (nicht nur etwas über ihn gesagt) hat. Was mag in der Lücke gestanden haben? Die Handlung Kanaans wird der Handlung seiner Brüder gerade entgegengesetzt gewesen sein: sie decken das Gewand über ihren Vater, er wird es ihm völlig ausgezogen und vielleicht noch Schlimmeres getan haben. Jedenfalls hat ein späterer Leser an der hier berichteten Tat des Sohnes an dem Vater solchen Anstoß genommen, daß er sich gescheut hat, sie wiederzugeben. Gut beobachtet ist, wie der unzüchtige Bursche von seiner Heldentat mit Behagen erzählt, also seine Gesinnung bei den Brüdern als selbstverständlich vorausgesetzt. – Im folgenden bemüht sich der Erzähler, die beiden Brüder im Gegensatz zu Kanaan als keusch und pietätvoll darzustellen; daher die Weitläufigkeit seiner Schilderung. Die Sage gibt damit Völkertypen wieder: wie diese drei Brüder gewesen sind, so sind noch gegenwärtig ihre Nachkommen; Sems und Japheths Söhne sind keusch, aber die Kanaanäer sind schamlos. Die Schamlosigkeit der Kanaanäer ist, wie wir auch sonst wissen, den Hebräern aufgefallen vgl. 19; III. Mose 18, 24–30; I. Kön. 14, 24.

4. **Zweiter Teil der Erzählung: Noahs Worte.** Dieser zweite Teil entspricht im allgemeinen dem ersten; in beiden stärkste Gegensätze: Schamlosigkeit und Keuschheit, Fluch und Segen. Solche wunderwirkenden Segenssprüche und Flüche sind in den Vätergeschichten sehr häufig und werden von den Erzählern als zureichende Erklärung eines vorliegenden Tatbestandes verwandt vgl. oben S. 63. So versteht die Sage gegenwärtige Völkerverhältnisse, deren letzten wirklichen Grund man nicht kennt, indem sie diese von solchen in der Urzeit einmal gesprochenen Worten ableitet. Hieraus ergibt sich also, daß diese Segenssprüche nicht beliebig erfunden, sondern daß es ganz konkrete Verhältnisse sind, auf die sie sich beziehen; ferner daß sie nicht Dinge betreffen, die dem Erzähler selber noch in der Zukunft liegen, sondern solche, die für ihn Gegenwart sind. Das Ziel unseres Verständnisses der Segen muß demnach sein, diejenige geschichtliche Situation zu erkennen, welche die Erzähler vor Augen haben, und die Segen selber als eine naive Erklärung der damaligen Verhältnisse zu verstehen. – Die Idee, die unserer Erzählung zu Grunde liegt, ist diese, daß Keuschheit der Völker Segen auf sie herabzieht und Unkeuschheit den Fluch: ein Anfang von Geschichtsphilosophie. – Der Fluch über Kanaan steht voran und folgt jedes Mal auch den anderen Sprüchen, ist also die Hauptsache. Voraussetzung des Wortes ist, daß Knechtschaft schwerster Fluch eines Volkes ist. „Knecht der Knechte" d. h. niedrigster Knecht wie „Lied der Lieder, König der Könige, Himmel der Himmel." – Sodann der Segen über Sem. Daß nicht Sem selber, sondern sein Gott gesegnet wird, fällt auf, kann aber eine beabsichtigte Feinheit sein: der Ahnherr segnet (preist) den Gott, von dem alles Gute über Sem kommt. – Im Segen über Japheth wird die Gottheit nicht mehr „Jahve", sondern „Gott" genannt: nur in Sem, nicht in Japheth, ist Jahves Name bekannt. – „Er wohne in den Zelten Sems", ein absichtlich, wie es dem Orakel geziemt, geheimnisvoller Ausdruck; das Wort kann sich nicht, wie man es herkömmlich deutet, auf freundlichen Verkehr mit Sem beziehen, was anders ausgedrückt worden wäre, sondern muß bedeuten, daß Japheth den Sem aus seinen Sitzen vertreibt. Dieser Zug des Segens, ebenso wie der, daß Japheth ein weites Gebiet bekommen soll, ist durch die vorhergehende Erzählung nicht begründet; Segen und Erzählung passen also nicht ganz zusammen. Poetische Tradition ist konservativer als prosaische; man wird daher auch hier urteilen, daß der Segen in älterer Form als die Erzählung erhalten ist: er hat Züge bewahrt, die jener verloren gegangen sind. – Die „messianische" Erklärung der Stelle, wonach sie sich auf eine dereinstige Übernahme der Religion Sems (Israels) durch Japheth (die christliche Kirche aus den Heiden) bezieht, ist falsch, weil der Zusammenhang über politische und nicht über religiöse Verhältnisse handelt, besonders aber, weil in den Segenssprüchen, wie oben gezeigt worden ist, der Natur der Sache nach solche Dinge verheißen werden, die zur Zeit des Erzählers erfüllt vorliegen.

5. **Die drei Völker.** Die wissenschaftliche Erklärung des Segens besteht darin, daß man fragt, welchen gegenwärtigen Zustand er voraussetzt. — 1) Drei Völker gibt es, Sem, Japheth, Kanaan, welche die Sage als Brüder betrachtet. Kanaan ist von beiden Völkern unterjocht, ihr niedrigster Knecht. Dasselbe drückt die Sage auch wohl aus, indem sie Kanaan den jüngsten der Brüder nennt. 2) Sem ist der Erstgeborene; er verehrt Jahve; er wohnt in Zelten. Keine Frage auch, daß der Erzähler sich zu Sem rechnet. 3) Japheth herrscht über weites Land und wohnt selbst in Sems Zelten. Charakteristisch ist aber, daß Sem nicht, wie Kanaan, Japheths Knecht heißt. Danach hat Japheth zu seinen Brüdern eine sehr verschiedene Stellung: Kanaan hat er in dessen eigenem Lande unterjocht, Sem aber hat er aus seinen Sitzen vertrieben. — Wann mögen diese Verhältnisse geherrscht haben? Die modernen Forscher antworten meist, indem sie die Unterjochung Kanaans als die uns aus der geschichtlichen Zeit Israels bezeugte verstehen und Sem demnach mit Israel, Japheth mit den Phöniziern oder Philistern gleichsetzen. Sicherlich wird auch der alte Israelit, der von dieser Sage hörte, unter dem Sohne, dessen Gott Jahve ist und der Kanaan beherrscht, den Ahnherrn seines Volkes verstanden haben; so, wie er auch die Sage von Esau und Jakob auf Edom und Israel gedeutet hat. Fraglich aber ist, ob die Sage von den drei Söhnen Noahs von Anfang an Israel und seine Nachbarn gemeint hat. Hiergegen spricht Folgendes: Die Namen Sem für Israel und Japheth für Phönizier oder Philister sind uns als Namen dieser Völker nicht überliefert. Die Erklärung, daß Japheth die Phönizier seien, ist besonders schwierig, denn diese haben Israel nie aus seinen Sitzen verdrängt; auch war dem alten Israel ganz deutlich, daß Phönizier und Kanaanäer dasselbe Volk sind, vgl. 10, 15. Vor allem aber wissen wir, daß „Japheth" in der Völkertafel die Nordvölker bedeutet, und wie soll man sich vorstellen, daß der Name Japheth von den Phöniziern nachträglich auf diese übertragen worden sei? Demnach darf die Beziehung dieser Sprüche auf historische Verhältnisse Israels als gescheitert gelten. — Nun ist auch Kanaan nicht zum ersten Male durch Israel unterjocht worden, sondern es hatte schon viele Jahrhunderte vor Israel unter Fremdherrschaft gestanden: babylonische, ägyptische, hethitische, nordische Herrscher hatten in Kanaan geboten. Daß wir aber hier wirklich für Israel vorgeschichtliche Verhältnisse suchen dürfen, zeigt vor allem die Sage selber. Der Vater dieser drei Brüder ist Noah, der erste Landmann und Weinbauer; es ist dieselbe Gestalt, die nach anderer Überlieferung mit dem uralten Helden der Sintflutsage gleichgesetzt wird. Die Erzähler haben also den Eindruck gehabt, daß es sich bei Noah und seinen drei Söhnen um unvordenklich alte Völkerverhältnisse handelt. Auch setzt die Völkertafel in Kap. 10 die Namen der Noah-Söhne an den Anfang aller übrigen Völker, sieht sie also als Urvölker an. Bei den ungenauen Vorstellungen, die wir über kanaanäische und syrische Zustände im 2. Jahrtausend haben, ist es freilich mißlich, Vermutungen über die ursprüngliche Bedeutung dieser Namen aufzustellen; doch mag hier wenigstens ein Versuch erlaubt sein. Dabei werden wir uns leiten lassen durch das, was wir über sie wirklich wissen oder mit einigem Grund vermuten können.

Kanaan, Volks- und Ländername, wird in unseren Quellen in doppeltem Sinn gebraucht: im weiteren Sinne gehören auch die Phönizier und die auf syrisch-kanaanäischem Boden herrschenden Hethiter mit dazu (10, 15), im engeren Sinne bezeichnet es — so in ägyptischen Quellen — nur Südpalästina. Man wird diese verschiedenen Bedeutungen von Kanaan so verstehen müssen, daß es von einem ursprünglich viel weiteren Gebiet bis zu dem Rest im Süden zurückgedrängt oder aufgesogen worden ist, und es an unserer Stelle im älteren Sinne, also ebenso wie Japheth und Sem als eine Völkergruppe, als ein weithin wohnendes und weitverzweigtes Volk auffassen. — Sem, nach 10,21 „der Vater aller Söhne Ebers", mag demnach mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die aramäisch-hebräische Völkermasse gedeutet werden, die sich auf ursprünglich kanaanäischem Gebiete in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends festgesetzt hat; in unseren Spruch werden diese Völker noch als Nomaden vorgestellt. Die Sage setzt voraus, daß der Name „Jahve" unter ihnen genannt wird; daß dieser Name nicht nur in Israel, sondern auch bei seinen Verwandten bekannt war,

ist längst behauptet worden. – Über Japheth haben wir nur die eine, wenn auch sehr späte Überlieferung 10, 2–5, wonach es ein Name der Nord- und Meeresvölker ist. – Demnach werden wir durch den Noahsegen in eine geschichtliche Situation gewiesen, wonach Kanaan, d. h. das Land etwa vom Taurus bis Ägypten, von Osten her durch nomadisierende „semitische", „hebräische" Völker unterjocht wird, während zugleich der Norden seine Scharen in alle Welt, über Kanaan und über die „Semiten", sendet. Genaueres wird sich einstweilen schwerlich sagen lassen. Jedenfalls aber kommen wir für die vorauszusetzende Situation noch in das zweite Jahrtausend.

6. Die **Geschichte der Figur Noahs** scheint also diese zu sein: ursprünglich eine syrisch-kanaanäische Gestalt, der erste Landmann und Weinbauer, Ahnherr der syrisch-kanaanäischen Menschheit, dann der Menschheit überhaupt, ist er ebendeshalb in die babylonische Sintflutsage, die diesen Namen ursprünglich nicht enthielt, eingedrungen.

8. Völkertafel bei J 9, 18. 19. 10, 1b. 8—19. 21. 25—30.

9 [18]Die Söhne Noahs, die aus der Arche gingen, waren Sem, Ham und Japheth; Ham ist der Vater Kanaans. [19]Diese drei sind die Söhne Noahs; von ihnen aus hat sich die ganze Menschheit verteilt. 10 [1b]Denen wurden Söhne geboren nach der Sintflut. —

[8]Kusch zeugte Nimrod. Der war der erste Gewaltige auf Erden. [9]Der war ein gewaltiger Jäger vor Jahve; darum sagt man: ein gewaltiger Jäger vor Jahve wie Nimrod. [10]Der Anfang seines Reichs war Babel, Erech, Akkad und Kalne im Lande Sinear; [11]und aus diesem Lande ging er nach Assur und gründete Ninive, Rehoboth-ir, Kalah [12]und Resen (zwischen Ninive und Kalah), das ist die große Stadt.[1])

[13]Mizraim zeugte die Ludim und Anamim, die Lehabim und Naphtuhim (?), [14]die Pathrusim und Kasluhim, woher die Philister ausgegangen sind, und die Kaphtorim.

[15]Kanaan zeugte Zidon, seinen Erstgeborenen, und Heth, [16]die Jebusiter, Amoriter und Girgasiter, [17]die Heviter, Arkiter und Siniter, [18]die Arvaditer, Semariter und Hamathiter. Später verteilten sich die Geschlechter des Kanaanäers, [19]so daß die Grenze des Kanaanäers ging von Zidon bis nach Gerar zu, bis Gaza, bis nach Sodom und Gomorrha, Adma und Zeboim zu, bis Lasa.

[21]Auch dem Sem wurden Söhne geboren, dem Vater aller Söhne Ebers, dem älteren Bruder Japheths. [24]Arpachsad zeugte Selah, Selah zeugte Eber.[2]) [25]Dem Eber wurden zwei Söhne geboren; der erste hieß Peleg (Zerspaltung), denn in seinen Tagen spaltete sich die Menschheit; sein Bruder hieß Joktan. [26]Joktan zeugte den Almodad und Saleph, den Hazarmaveth und Jarah, [27]den Hadoram, Usal und Dikla, [28]den Obal,[3]) den Abimael und Seba, [29]den Ophir, Havila und Jobab: die alle sind Söhne Joktans. [30]Ihre Wohnsitze aber gingen von Mesa bis nach Sephar zu, zum Ostberge.

---

[1]) Wohl Glosse zu „Ninive".

[2]) Dieser Vers ist vom Redaktor hier eingesetzt, um an Arpachsad in V. 22 (P) den Stammbaum Ebers V. 25 ff. anzuknüpfen; im ursprünglichen Texte des P folgt Ebers Stammbaum erst 11, 12 ff.

[3]) Bei Ausscheidung Obals, der in einer Handschrift der griechischen Übersetzung fehlt, hat Joktan zwölf Söhne.

1. **Quellenscheidung.** Das Kapitel ist nach der allgemeinen Annahme der Forscher aus P und J zusammengesetzt: deutliche Kennzeichen dafür sind die verschiedenen Eingangs- und Schlußformeln, sowie einzelne Verschiedenheiten, vgl. z. B. zu Vers 24. Der Redaktor, der beide Quellen zusammengestellt hat, hat P vollständig erhalten, von J dagegen nur Bruchstücke übernommen, nämlich: 1) die Einleitung 9, 18. 19; 10, 1 b, 2) Notizen über Nimrod 10, 8–12, 3) den Stammbaum von Mizraim V. 13. 14, 4) den Stammbaum Kanaans V. 15–19, 5) Sems Stammbaum V. 21. 25–30. Aber auch diese J entnommenen Stücke scheinen nicht einheitlich zu sein, sondern auf zwei Quellen zurückzugehen, von denen die eine den Stammbaum Sem, Ham, Japheth, die andere den andern Sem, Japheth, Kanaan (vgl. oben S. 88) voraussetzt. Zur ersteren gehören etwa 9, 18a. 19; 10, 1b. 13–14. 18b. 19. 30, zur zweiten 10, 8. 10–12. 15. 21. 25–29. Besonders deutlich ist, daß Sem 10, 21 „der ältere Bruder Japheths" genannt wird, wonach also der Dritte, hier nicht genannte (Kanaan), der Jüngste unter den Dreien sein muß, also der Stammbaum Sem, Japheth, Kanaan vorausgesetzt wird.

2. **Wie ist die Völkertafel zu beurteilen?** Der erste Eindruck auf den modernen, unbefangenen Leser muß ein höchst seltsamer sein. Es wäre so, wie wenn man sagen wollte: die Söhne des Germanus sind Deutschland, England, Skandinavien; Deutschland zeugte Sachsen, Schwaben, Franken, Baiern; Sachsen zeugte Hannover, Braunschweig und Hamburg. Völker werden hier als Personen, Völkerbeziehungen als Familienbeziehungen angeschaut: jedem Volke wird ein Ahnherr zugeschrieben, aus dessen sich immer mehr ausbreitender Familie das Volk entstanden sein soll; die vielen Völker also gehen auf ebensoviele Ahnherren zurück. Will man demnach die Verwandtschaft der Völker untereinander beschreiben, so beschreibt man diejenige ihrer Stammväter: sie sind Söhne, Enkel, Urenkel usw. des ersten Ahnherrn, hier Noahs. So hat man hier einen Stammbaum der Völker in allem Ernst zusammengestellt, in gutem Glauben, auf diese Weise die Entstehung der Völker erklären zu können.

Diese Betrachtungsweise scheint uns Modernen wunderlich: Die aufgeführten Namen selber sind Namen von Ländern, Völkern und Städten; es erscheint uns als eine kaum verständliche Naivetät, daß man in solchen Namen jemals die Namen einzelner Individuen hat finden können. Ferner ist die dem ganzen System zu Grunde liegende Theorie, daß alle Völker aus den sich ausbreitenden Familien entstanden seien, unrichtig. Wir Modernen sind ganz anders als jene Antiken mit ihrem geographisch und historisch beschränkten Gesichtskreis imstande, über den Ursprung der Völker Aussagen zu machen, und wir beobachten stets, daß große geschichtliche Völker aus Mischung älterer Völker hervorgehen. Wie aber in vorgeschichtlicher Zeit die Urvölker entstanden sein mögen, darüber gibt es keine Überlieferung – auch die hebräische Antike ist von jenen Uranfängen durch eine unendliche Zeit geschieden –, und kaum eine geschichtliche Theorie: denn überall, wo der Mensch auftritt, ist er bereits Glied eines Volkes. Und auch die Familie geht dem Volke oder Staate nicht voraus; vielmehr kann die Familie nicht ohne den größeren Verband, der sie schützt, bestehen. Besonders kindlich aber ist die Meinung, daß die Völker nicht etwa durch Zusammenschluß verschiedener Familien, sondern aus *einer* Familie entstanden seien und daß solche Isolierung und Inzucht derselben Familie nicht etwa Ausnahme, sondern die Regel gewesen sei. Schließlich ist auch der Anspruch der Völkertafel, *alle* Völker zu nennen, nach unseren Begriffen sehr naiv. Die „Welt" war damals viel kleiner als gegenwärtig. Es sind im wesentlichen nur die Völker Syriens, Kanaans, Mesopotamiens, Ägyptens, Arabiens und ihre Nachbarn, die hier genannt werden, also nur ein sehr kleiner Teil der gesamten Menschheit. Danach ist also die Völkertafel keineswegs, wie man früher wohl geglaubt hat, alte Überlieferung aus der Entstehungszeit der Völker, sondern beruht auf nachträglicher Reflexion.

3. **Entstehung der Völkertafel.** Die Überzeugung, daß die Glieder eines Volkes Söhne *eines* Ahnherrn sind, findet sich überall in den alten Sagen und ist offenbar auf hebräischem Boden eine uralte Vorstellung. Hervorgegangen ist diese

Theorie nicht sowohl aus einer Beobachtung, sondern sie ist ein Erzeugnis des mythischen Denkens, das „alles Bestehende, die sozialen Verbände so gut wie die Gegenstände der Außenwelt, als durch Zeugung entstanden zu begreifen sucht“ (Ed. Meyer). Demnach faßt die Sage Verwandtschaftsverhältnisse der Völker und Stämme als Verhältnisse familiärer Art auf, vgl. oben S. 18 f. Als dann die Sagen zusammenzutreten beginnen, kommt es zu ausgeführten Völkergenealogien; solche weitläuftigere Stammbäume sind verhältnismäßig späte Kunstprodukte, vgl. oben S. 73. Nun gar die Versuche, die hier vorliegen, die ganze Völkerwelt in eine Genealogie zu fassen! Dergleichen ist erst zu einer Zeit denkbar, die schon längst an solche große, aus vielen Sagen entsponnene Stammbäume gewöhnt war. — Das relativ späte Alter dieser Stammbäume geht ferner aus dem Geiste eines solchen Völkerstammbaumes hervor: die Männer, die hier reden, sind nicht mehr an die engen Schranken des eigenen Volkes gebunden, sondern ihr Blick sucht die Völker der ganzen Welt einzuordnen. Die Gesichtspunkte, durch die sie sich dabei haben leiten lassen, werden besonders geographische, dann auch politische, sprachliche, ethnographische, manchmal auch geschichtliche gewesen sein. Die Erzähler empfinden an diesem Punkte, wo sie die Geschichte der Urmenschheit abschließen und sich zu den Vorfahren Israels wenden, das wissenschaftliche Bedürfnis, etwas über die Entstehung der Völker zu sagen, das ästhetische, die Urgeschichten deutlich abzugrenzen, und nicht zuletzt das religiöse, die Erwählung Israels aus der Masse der Völker deutlich zu machen. — Während wir also solche ausgeführte Völkertafeln in die späteste Zeit der Sagentradition anzusetzen haben, sind sie anderseits nicht in eine absolut späte Zeit einzuordnen: das Nimrodstück führt etwa ins 10. oder 9. Jahrhundert. — Mit der Teilung Sem, Ham, Japheth scheint der Verfasser die babylonisch-„semitische“ Welt, Ägypten und die Nordvölker im Auge zu haben.

4. **Nimrod** gilt dem Verfasser als der erste Gewaltige oder Machthaber, der Beherrscher und Gründer der babylonischen Stadtkönigtümer: man beachte diesen Zusammenhang von Macht und Staat. Bezeichnend ist, daß hier, wo die ältesten Staaten genannt werden sollen, die babylonischen und nicht etwa die ägyptischen auftreten: Kanaan hat seinen Kulturverhältnissen nach trotz der Nähe Ägyptens immer bei weitem mehr nach Babylonien geneigt. Daß die babylonischen Staaten vor den assyrischen genannt werden und daß diese als Kolonien jener gelten, ruht auf geschichtlicher Erinnerung. „Im allgemeinen betrachteten sich die Einwohner beider Staaten durchweg als eng zusammengehörig, wie denn ja auch Religion und Sitte, Staatsleben und Literatur der Assyrer aus Babylonien stammten“ (Ed. Meyer). — Der Erzähler will nunmehr die ältesten und bedeutendsten babylonischen Städte nennen. Diese Städte, die ursprünglich selbständig gewesen sind, stehen nach seiner Meinung von jeher unter der Herrschaft eines Königs; ihre Vereinigung war damals bereits in unvordenklicher Zeit geschehen. Unter den babylonischen Städten gilt Babel als die erste; Babel hat in „Babylonien“ die Vorherrschaft seit der Verdrängung der Elamiter durch Hammurabi (um 2100) und gilt seitdem im ganzen vorderen Orient als erste Stadt der Welt. Erech, assyrisch Uruk, Arku, heute die Ruinenstätte Warka am Euphrat, südöstlich von Babylon, ist eine der uralten Städte Babyloniens. Akkad ist in den Keilschriften die einheimische Bezeichnung der Landschaft und des Reiches Babylonien; besonders häufig in der Verbindung „Sumer und Akkad“, d. i. Süd- oder Nordbabylonien; auch als Stadt ist Akkad in den Keilschriften bezeugt, in Nordbabylonien gelegen, dasselbe wie Agade, Residenzstadt Sargons I. (etwa 2700) und in der Nähe von Sippar (Abu Habba) zu suchen. Kalne ist unbekannt. Assur ist hier der Name des Landes Assur am mittleren Tigris bis zum unteren Zab. Die assyrischen Städte hat nach der Sage Nimrod „gebaut“, ein Ausdruck, der von den babylonischen vermieden wird; der Erzähler scheint von der Voraussetzung auszugehen, daß die babylonischen Städte älter als Nimrod sind: ein bemerkenswerter Zug. Ninive, assyrisch Ninua, Ninâ, gegenüber dem heutigen Mosul, ist eine der ältesten und bedeutendsten Städte der Landschaft, Residenz der assyrischen Könige spätestens seit Assur-bel-kala (etwa 1100) bis auf Assurnasirpal (885–860), dann endgültig zur ausschließlichen Residenzstadt durch

Sanherib erhoben. Kalah (Kelach), assyrisch Kalchu, Kalach, heute Nimrud, scheint eine Gründung Salmanassars I. (um 1300) zu sein und blieb, abgesehen von der erwähnten zeitweiligen Verlegung nach Ninive, Residenz bis auf Sargon. Die beiden anderen assyrischen Städte sind einstweilen nicht mit Sicherheit festzustellen; ebendeshalb ist es gegenwärtig noch nicht möglich, genau anzugeben, auf welche Zeit diese Schilderung zurückgeht; bezeichnend ist aber, daß darin die älteste assyrische Hauptstadt „Assur" (bis 1300 Residenz) nicht mehr erwähnt wird. — Alle diese Städte werden von „Nimrod" abgeleitet. Der späteren Zeit gilt Nimrod als Heros Assurs; Assur heißt „Nimrods Land", Micha 5, 5. Man darf annehmen, daß dieser Nimrod, von dem hier nur dürftige Notizen erhalten sind, eine babylonisch-assyrische Sagengestalt gewesen ist, von dem die ursprüngliche Überlieferung Erzählungen gewußt hat. Doch ist der Name bis jetzt inschriftlich nicht zu belegen, und auch die gebräuchliche und naheliegende Gleichsetzung mit dem babylonischen Nationalhelden Gilgamesch ist nur eine Vermutung. Nimrod gilt als Sohn des Kusch; gedacht ist dabei vielleicht ursprünglich an die aus den Keilschriften bekannten Kaschschu, die Babylonien vom 17. bis zum 12. Jahrhundert beherrscht haben. — Vers 9 sprengt den Zusammenhang und bildet eine Tradition für sich. Derjenige, der diese Notiz eingesetzt hat, wird von dem ganzen Stoff nichts weiter als nur das Sprichwort: „ein gewaltiger Jäger, ein Jagd-Riese vor Jahve wie Nimrod" gekannt haben: also auch hier ein dürftiger Rest aus einer ganzen Tradition. Mythologische Jagdszenen findet man auf babylonischen Abbildungen, so besonders auf zahlreichen Siegelzylindern, und in babylonischen Göttergeschichten. Das Wort „ein gewaltiger Jäger vor Jahve" ist schwer zu deuten; ist das nur ein Ausdruck des Superlativs wie „Ninive war eine göttlich große Stadt" (Jon. 3, 3), oder geht das Wort auf eine Erzählung zurück, wonach Nimrod „vor Jahve" jagte? Und soll das heißen, daß Jahve dem Nimrod beim Jagen zusah und etwa ihm dabei half? Die ursprüngliche Sage vom Jäger Nimrod würde natürlich einen anderen Gott, etwa einen Jagdgott, genannt haben; die Einsetzung von „Jahve" würde dann auf Israelitisierung des Stoffes beruhen.

5. **Die sieben Söhne Ägyptens.** Mizraim ist Ägypten, insbesondere Unterägypten; die Lehabim sind wohl die Libyer; Pathros, ägyptisch Ptorês, ist Oberägypten; Kaphtor wird meist Kreta gleichgesetzt. Der Satz „woher die Philister ausgegangen sind" ist eine zu Kaphtorim gehörige Glosse; die Philister sind etwa zugleich mit Israel aus Kaphtor (Amos 9, 7), d. h. sicher vom Meere her, in Kanaan eingewandert.

6. Als **Söhne Kanaans** (im weiteren Sinne) werden hier genannt: Zidon, der alte Vorort der Phönizier, — der Name wird hier wie auch sonst von den Phöniziern überhaupt gebraucht —, und Heth, ägyptisch Cheta, assyrisch Chatti, die Hethiter, ein großes Eroberervolk mit ihrem Hauptsitz in Kleinasien, die im 14. und 13. Jahrhundert auch über Syrien und Palästina geherrscht haben. Obwohl nicht zur semitischen Rasse gehörig, werden sie hier zu Kanaan gerechnet, weil Teile von ihnen zur Zeit des Verfassers in „Kanaan" wohnten und daselbst wohl auch in die kanaanäische Kultur eingegangen waren. Der Schlußsatz beschreibt die Grenzen Kanaans (im engeren Sinne): von Zidon im Nordwesten bis Gerar (Variante: die Philisterstadt Gaza) tief im Südwesten, und von Sodom und Gomorrha, den sagenhaften Städten des Toten Meeres (Variante Adma und Zeboim, vgl. Hosea 11, 8), im Südosten bis zu dem nicht sicher festzustellenden Lasa (Lescha'). — Eine spätere „deuteronomistische" Hand fügt noch kanaanäische Stämme hinzu (vgl. zu 15, 19 ff.): die Jebusiter in Jerusalem, die Amoriter, babylonisch Amuru, ein einstmals weltbeherrschendes Volk, vor Israel im Besitze Kanaans, die Heviter im Norden Kanaans, die Arkiter, Siniter, Arvaditer und Zemariter in den phönizischen Städten Arka (Caesarea Libani), Siânu, Arvad und Zamar (Simyra) und die Hamathiter in der syrischen Hauptstadt Hamath (Epiphania) am Orontes.

7. **Der Stammbaum Sems.** „Eber", dessen Söhne sämtlich zu Sem gerechnet werden, ist der angenommene Ahnherr der „Hebräer". Der Name bedeutet „die Jenseitigen": ist dabei an den Euphrat oder an den Jordan oder etwas anderes

zu denken? und hängen die „Hebräer" mit den aus den Tell-Amarna-Briefen bekannten „Chabiri", d. h. den damals von der Wüste her in Kanaan einströmenden Nomaden und Räubern zusammen? Später bezeichnen sich die Israeliten mit diesem Namen Fremden gegenüber oder werden so von Fremden genannt. Hier hat das Wort einen umfassenderen Sinn. – Die Söhne Joktans sind in der arabischen Landschaft Jemen zu suchen.

9. Turmbau zu Babel 11, 1—9.

[1]Die ganze Menschheit hatte eine Sprache und einerlei Worte. [[2]Als sie nun von Osten aufbrachen, fanden sie eine Tiefebene im Lande Sinear und blieben daselbst.] [3]Da sprachen sie zueinander: laßt uns nun Ziegel formen und hart brennen; [dabei dienten ihnen Ziegel als Steine und Asphalt als Mörtel.] [4]Dann sprachen sie: laßt uns eine Stadt bauen [und einen Turm, der bis in den Himmel reicht;] so wollen wir uns einen Namen machen, [damit wir uns nicht auf der Fläche der ganzen Erde zerstreuen.] — [[5]Aber Jahve fuhr herab, um die Stadt und den Turm zu beschauen, den die Menschen gebaut hatten.] [6]Da sprach Jahve: seht doch! sie sind ein einiges Volk und haben alle dieselbe Sprache; [dies ist nur das erste ihrer Werke, fortan wird ihnen nichts verwehrt werden können, was sie auch planen mögen.] [7]Laßt uns nun hinabfahren und daselbst ihre Sprache verwirren, daß keiner mehr die Sprache des andern verstehen kann. [[8]So zerstreute sie Jahve von dort über die Fläche der ganzen Erde:] da mußten sie vom Bau der Stadt abstehen. [9]Deshalb nennt man sie Babel; denn dort hat Jahve die Sprache der ganzen Menschheit verwirrt, [und von dort hat sie Jahve über die Fläche der ganzen Erde zerstreut.]

1. **Quellenkritik.** Das Stück gehört zu J. Aber auch darin führen eine Reihe von Spuren, die gerade hier besonders deutlich sind, darauf, daß der Redaktor von J zwei Quellen ineinander verwoben hat. Besonders beweist das der Umstand, daß Jahve V. 7 in einer Rede, die nach V. 5 auf Erden gehalten ist, so spricht, als ob er sich noch im Himmel befinde, was in einheitlicher Quelle unmöglich ist, aber sich sehr leicht erklärt, wenn es sich um zwei Quellen handelt. Sodann sind es zwei große Bauwerke, die von den Menschen errichtet werden: eine gewaltige Stadt und ein Riesenturm. Zwei Angaben erhalten wir in Vers 3 auch über das Material, aus dem sie gebaut werden, und ebenso über ihren Zweck: die Menschen wollen sich (durch die Stadt) einen ewigen Namen schaffen und (durch den Turm) verhüten, daß sie sich zerstreuen. So wird auch die Verhinderung ihrer Pläne in V. 8 zweimal beschrieben: „sie mußten vom Bau der Stadt abstehen" (Stadtquelle), und „Jahve zerstreute sie über die Fläche der ganzen Erde" (Turmquelle). Das ganze Gewebe aber läßt sich auflösen, wenn man erkennt, daß einerseits der Bau der Stadt und die Verwirrung der Sprachen – „Babel" wird als „Verwirrung" erklärt –, und anderseits die Errichtung des Turmes und die Zerstreuung der Menschheit in verschiedene Sitze zusammengehören. Die Turmquelle ist im obigen Text in eckige Klammern gesetzt worden.

Beide Geschichten sind einander sehr ähnlich: der Ort Babylonien, die Zeit die Urzeit, da die Menschheit noch einheitlich war, mit derselben Sprache und demselben Sitz. Der Zweck der Erzählung ist bei beiden, zu zeigen, woher die gegenwärtigen Verschiedenheiten, in Sprache und Wohnsitz, gekommen sind. Auch der Gang der Erzählung ist im wesentlichen derselbe: als sie noch einheitlich war, hat die Menschheit, auf die gemeinsamen Kräfte trotzend, ein gewaltiges Werk unter-

nommen, und zwar ein Bauwerk aus Ziegeln. Aber Jahve kam herab und hat die Einheit der Menschen ein für allemal vernichtet: so ist das Bauwerk nicht fertig geworden. – Der Redaktor hat die Varianten geschickt ineinander geschoben; er hat sie im wesentlichen unversehrt gelassen; nur geringe Lücken sind entstanden, und V. 3b ist aus seinem Zusammenhang hinter V. 4b genommen und zu der verwandten Notiz V. 3a gestellt worden.

2. **Stadtbericht.** I. Teil der Sage: der Bau der Stadt. Die Erzählung will von der Verwirrung der menschlichen Sprache berichten und beginnt daher damit, daß die Menschheit einst dieselbe Sprache besessen hat und so eines Sinnes gewesen ist. Das Folgende schließt geistreich an: und was haben sie damals gesprochen? Sie sprachen: „hei, wir wollen Ziegel streichen"; das Wort „Ziegel" existiert also nach dem Erzähler eher als die Sache: eine naive Beschreibung davon, wie der Ziegelbau erfunden ward. Als den Menschen dies glücklich gelungen ist, kommen sie auf einen neuen Gedanken; sie wünschen, mit den Ziegeln auch etwas anzufangen und sprechen: „nun wollen wir eine Stadt bauen". Die Sage will hiermit die Erbauung der ersten Stadt erzählen, ist also ursprünglich von 4, 17 unabhängig. Die Absicht der Menschen aber war dabei, „sich einen Namen zu machen", d. h. ewigen Nachruhm zu erwerben. Das ist antik gedacht: der Nachruhm gilt dem Antiken als höchstes Glück; der Kinderlose errichtet sich ein Denkmal oder stellt im Tempel eine Namenstafel auf; der König baut ein gewaltiges Gebäude, auf dessen Steinen er seinen Namenszug anbringt oder an dem er einen Block mit seinem Namen einmauert; der gewaltigste Herrscher aber baut eine ganze Stadt, die seinen Namen auf die Nachwelt bringen soll (Davidstadt, Ramses, Sargonstadt, Alexandria, Konstantinopel u. a.). – II. Teil: Jahves Eingreifen. Als die Menschen dies planen (und auszuführen im Begriff sind), schreitet Jahve ein. Sein Motiv wird, gemäß dem alten Sagenstil, nicht angegeben, sondern vorausgesetzt: er will nicht, daß die Menschen einen Namen haben! Gott, der Ewige, will allein ewigen Namen haben: seiner werde gedacht von Geschlecht zu Geschlecht; der Mensch aber, der gestern gekommen ist, soll morgen vergessen sein! – Die Rede, die Jahve hält, ist im Himmel gesprochen zu denken. Der Glaube, daß die Gottheit im Himmel wohne, findet sich, als Teil oder Rest von Gestirn- oder auch von meteorologischer Religion, bei den Völkern ringsum, in Kanaan gewiß schon längst vor Israel, und tritt in vielen alten israelitischen Sagen hervor. Doch ist diese Vorstellung in alter Zeit durch die andere, daß Jahve in seinen Heiligtümern auf Erden wohne, aufgehalten und erst in späterer Zeit, unter der Nachwirkung des prophetischen Eindrucks von der Erhabenheit Gottes über alles Irdische und zugleich unter erneutem fremdem Einfluß, stärker betont worden. – Vom Himmel schaut Jahve auf die Erde hernieder und sieht die Stadt hier unten bauen. Sein göttlicher Scharfblick erkennt sofort den Grund ihrer Stärke: „seht, sie sind ein Volk; sie reden dieselbe Sprache!" Und seine Weisheit hat sofort das Mittel gefunden, die Übermütigen zu bändigen: „wir wollen ihre Sprache verwirren!" „Wir" sagt Jahve: er redet in seinem „Rat", zu seinem Gefolge wie 1, 26; 3, 22: ein sehr alter Zug, der im letzten Grunde auf Vielgötterei hinweist. Die älteste Rezension dieser Sage wird erzählt haben, daß mehrere göttliche Wesen in Babel eingegriffen haben, was aus Scheu vor dem Polytheismus weggefallen ist. – Nach der Rede Jahves wird wohl ein kurzes Wort fehlen: er tat, was er beschlossen hatte. Da wars mit dem kühnen Plan der Menschheit plötzlich zu Ende. – Zum Schluß eine Notiz über den Namen der Stadt, der sich so erklärt: die Stadt heißt „Babel", weil Jahve dort die Sprache verwirrt (bālāl) hat. Diese Etymologie ist, künstlerisch betrachtet, sehr schön: so ward der Name der Stadt, welcher der Menschheit Ruhm und Ehre werden sollte, ihr zur Schmach und Schande: überall, wo man den Namen „Babel" vernimmt, hört man zugleich von der Vermessenheit und der Schande jener alten Menschheit erzählen. Philologisch betrachtet, ist die Etymologie freilich recht kindlich, denn natürlich ist „Babel" nicht aus dem Hebräischen zu erklären.

3. **Turmbaurezension.** I. Teil: der Bau des Turmes. Wie die Stadtquelle mit der Einheitlichkeit der Sprache beginnt, so beginnt dieser Bericht, der

die Zerstreuung der Menschen erzählen will, damit, daß sie vor Zeiten zusammen gewohnt haben. Sie kamen ursprünglich von Osten her: vielleicht hatte der Sammler vorher erzählt, daß Noahs Arche auf einem östlichen Berge niedergekommen sei. Nun fanden sie eine weite Tiefebene in Sinear, d. i. in Babylonien; die babylonische Tiefebene ist die weiteste in der damals bekannten Welt. Daselbst blieben sie und beschlossen, einen Turm zu bauen, so groß, daß er den Himmel erreichte. Das ist antike Naivetät; zwar ist der Himmel sehr hoch über der Erde, es war also ein ungeheueres Unternehmen; aber ein Unternehmen, in sich nicht unmöglich: wenn man hoch genug baut, kommt man schließlich in den Himmel. Der Zweck des Bauwerks aber war, die Menschen zusammenzuhalten. Warum wollten sie zusammenbleiben? Der Zusammenhang lehrt es: weil sie mit vereinten Kräften stärker waren, als wenn sie sich zersplitterten. Naive Vorstellung: der Turm, dessen Spitze in den Himmel ragt, ist auf der ganzen Erde sichtbar und kann allen Menschen als Sammelpunkt dienen. – Nun – V. 3b ist hinter 4b zu stellen – eine Notiz über das Baumaterial. In Palästina gebraucht man zu besseren Bauten Bruchsteine, die man mit Lehm zusammenfügt, zu schlechteren Backsteine, im Ofen oder an der Sonne getrocknet; in Babylonien dagegen kennt man keine Steinbrüche und muß sich daher mit Backsteinen begnügen, die man, wenigstens an der Außenseite, mit Asphalt zusammenklebt. Die palästinensische Sage wundert sich also hier, daß man in Babylonien die prachtvollsten Paläste und Tempel mit dem schlechtesten Material, dem Backstein, baut und dabei ein so starkes Bindemittel wie den Asphalt verwendet. – II. Teil: Jahves Eingreifen. Jahve aber stieg herab, um die Sache in Augenschein zu nehmen. Dies ist so zu denken, daß er vorher vom Bau gehört hatte; vielleicht ist die Erzählung davon ausgefallen. Der Gedanke, daß die Gottheit zu genauerer Kenntnisnahme sich an Ort und Stelle begibt, ist antik: Allwissenheit und Allgegenwart in absolutem Sinne sind damals ganz unmögliche Vorstellungen. – Jahve, dies ist die Voraussetzung, sieht, daß das Werk der Menschen ganz gewaltig ist, ja gefährlich für ihn selber. Mit Sorgen denkt er an die Zukunft: dieser riesige Turm ist nur der Anfang; wie wird die Sache weitergehen? Sie werden ja den Himmel stürmen können! Dies aber will Jahve nicht; die Gottheit will nicht, daß der Mensch alles tun könne, was er plant. Man könnte an dieser Stelle beinahe sagen, Jahve habe sich gefürchtet; indes denkt der Erzähler darum nicht geringer von ihm: einen Augenblick schien es einmal so, als ob die Menschen allmächtig werden könnten, aber Jahve hat ihnen gezeigt, daß er doch mächtiger ist. Er hat ihre Macht gebrochen, indem er sie über die ganze Erde zerstreut hat. – Der letzte Satz der Sage hat ebenso wie in der Stadtrezension den Namen des Bauwerks, hier also des Turmes, mitgeteilt und begründet. Dieser Name ist weggefallen; dagegen ist die Etymologie erhalten: der Name wird daraus erklärt, daß Jahve sie „zerstreut" hat (hēfīs); die Sage hat den Namen also als „Zerstreuung" erklärt; er muß demnach etwa „Pīṣ" gelautet haben. Dieser „Turm" kann kaum etwas anderes gewesen sein als ein Etagenturm, wie sie die Babylonier in ihren Tempelanlagen zu erbauen pflegten. Falls der Turm unserer Sage in der Stadt Babel gelegen hat – was freilich nicht sicher ist –, kann er schwerlich ein anderer als der Turm Et-temen-an-ki gewesen sein, der zu dem bedeutendsten babylonischen Tempel, dem Marduktempel E-šag-il, gehörte. Dieser Tempel kommt schon unter Hammurabi, also um 2100 vor und hat gewiß schon lange vorher gestanden. Der Tempel liegt nach den meisten Forschern unter dem Ruinenhügel Tell-Amran, südlich von dem Hügel el-Qasr begraben. Daß er zur Zeit der Sage in Ruinen lag, ist verständlich: die babylonischen Tempel waren offenbar infolge des unsoliden Ziegelstein-Materials trotz aller Wiederherstellungen immer wieder verfallen. Daß er nach der Sage ungeheuer groß war und fast bis zum Himmel zu reichen schien, paßt gerade auf ihn vortrefflich. Nabopolassar, der ihn wiederherstellte, als er wieder einmal „baufällig und verfallen" war, erklärt, er habe „seine Grundlagen in die Unterwelt gegründet und seine Spitze den Himmel erreichen lassen" wie vor alten Zeiten. Die Namen der Tempel und Tempelteile in Babylonien sind sumerisch, d. h. vorsemitisch, so auch die Namen E-šag-il (hochragendes Haus) und E-temen-an-ki (Haus der Grundfeste Himmels und der Erde); doch ist wahrscheinlich, daß

neben diesen offiziellen auch volkstümliche Namen in semitisch-babylonischer Sprache bestanden haben. Ein solcher könnte für den Marduktempel Esagil „das weiße Haus" bîtu pisû gewesen sein.

Allgemeines über die Sage vom Turmbau.

I. **Ursprünglicher Sinn der Sage:** Die Sage beantwortet mehrere Fragen: die erste Rezension erklärt die Entstehung der verschiedenen Sprachen und zugleich Ursprung und Namen der Stadt Babel; die zweite die Zerstreuung der Menschen über die Erde und zugleich Ursprung und Namen eines uralten „Turmes" in Babylonien. Alle diese Fragen beantwortet die Sage in ihrer poetischen Weise: sie ist nicht imstande, eine wissenschaftliche Erklärung der babylonischen Namen zu geben; ebensowenig weiß sie aus historischer Erinnerung etwas über den Ursprung der Stadt und des Turmes; noch viel weniger hat sie eine Überlieferung aus jener Zeit, in der die ältesten Sprachen und Völker Vorderasiens entstanden sind. Diese Erzählung ist also als eine naive Antwort der alten Zeit auf gewisse, ihr naheliegende Fragen zu betrachten. Die Aufgabe des Sagenforschers aber ist, diese Fragen zu erkennen und so die verschiedenen Bestandteile, aus denen die beiden Rezensionen bestehen, zu entmischen.

1) Die erste Frage ist eine mehr allgemeine: woher kommen die Unterschiede unter den Menschen? Die Hauptunterschiede aber, welche die Menschen trennen, sind ihre verschiedenen Sprachen und Sitze. Wie ist diese Frage entstanden? Sie entsteht aus dem Widerspruche der alten Überlieferung, welche die Einheitlichkeit des menschlichen Geschlechtes lehrt (alle Menschen, so behauptet die alte Sage, sollen von einem Paar abstammen) und der Erfahrung, welche die großen Unterschiede unter den Menschen zeigt. Einst, so nimmt man also an, muß die Menschheit einheitlich gewesen sein: dann aber ist sie in verschiedene Völker zerfallen. Wie aber beurteilt die Antike diese Zerteilung? Als ein großes Unglück, als eine Katastrophe! Denn was würde die Menschheit vollbringen können, wenn sie einig wäre! Göttliche Werke vermöchte sie zu tun! „Nichts würde ihr unmöglich sein!" Jahve selbst würde sie nicht hindern können! Warum also ist sie so zerspalten? weil sie der Gottheit sonst zu mächtig würde! Diesen Gedanken spricht die Sage in Form einer Erzählung aus: einst hatte die Menschheit dieselbe Sprache und wohnte an demselben Ort. Da begannen sie ein übermenschliches Werk. Jahve aber läßt sich nicht vom Throne setzen. Um die Macht der Menschen zu brechen, hat er ihre Sprache verwirrt und sie über die Erde zerstreut.

2) So unbestimmt erzählt die Sage nun freilich nicht; sie berichtet vielmehr ganz konkret, und das ist ihr großer poetischer Vorzug vor ähnlichen Konstruktionen einer späteren, prosaischen Zeit. Der Ort war Babylonien, so erzählen beide Rezensionen. Das älteste Bauwerk der Welt war die Stadt Babel oder nach anderer Überlieferung der große Turm, der in Babel steht. Diese Angabe ruht auf dem Eindruck, den Babylonien macht. Babel war für Israel und seine Nachbarn eine uralte Stadt, der Turm gewiß ein ungeheures Gemäuer aus unvordenklicher Urzeit; und die „Weisheit" Babyloniens stammte nach Ansicht aller von babylonischem Kultureinfluß abhängigen Völker vom Anfang des Menschengeschlechtes her. Kein Wunder, daß man hier den Ursitz der Menschheit suchte. Dies Babel aber ist auch der geeignete Schauplatz für die Erzählung von der Sprachverwirrung der Menschheit; denn Babel war schon in alter Zeit von verschiedensprachigen Völkern bewohnt und zugleich der Weltmarkt, wo die Völker zusammenströmten und der ganze Wirrwarr der menschlichen Sprachen zusammen erklang. Diese Vielsprachigkeit Babels bringt der Hebräer mit dem Worte „Babel" zusammen, das er sich als Wirrwarr deutet, und den Namen des Turmes mit dem Wort „hēfiṣ" „zerstreuen". Zugleich macht er sich die Macht jener ältesten, noch geeinten Menschheit an dem imponierenden Umfang der Stadt Babel deutlich, wie an dem gewaltigen Turm, den man dort sieht. In Babylonien werden noch jetzt, zur Zeit der Erzähler, von furchtbaren Gewaltherren ganze Völker zur Fron gezwungen, um ein Gebäude zu errichten, das

den Ruhm des Erbauers der fernsten Nachwelt überliefern soll. Die Abbildungen assyrischer Bauarbeiten mit ihren Arbeiterheeren sind eine schöne Illustration zu I. Mose 11. Diese Werke aber sind unvollendet. Auch das ist nicht willkürlich erfunden, sondern der Anschauung entnommen. Es ist ein immer wiederkehrender Zug in der Geschichte unseres Geschlechtes, daß die größten Entwürfe gedacht und begonnen, aber nicht ausgeführt werden. Der Turm war, so wenigstens schien es dem fremden Beschauer, nur halb fertig geworden und die Stadt nicht ausgebaut. Die israelitische Sage versteht dies Verhängnis aller großen Entwürfe der Menschen auf ihre Weise. Solche Pläne sollen nicht ausgeführt werden; denn der Mensch soll nicht ewigen Namen haben und nicht allmächtig sein. So liegen diese Bauten da, Denkmale menschlichen Übermuts, aber zugleich des göttlichen Strafgerichts. Gewaltiges hat jene älteste Menschheit vermocht, aber Jahve ist gewaltiger gewesen! Darum – es fürchte die Götter das Menschengeschlecht!

II. **Herkunft der Sage.** Die Sage ist deutlich in Babylonien entstanden: sie setzt die Anschauung des babylonischen Baumaterials, des Weltmarkts Babels, die Kenntnis von der riesigen Ausdehnung der Stadt und von dem gewaltigen Turm zu Babel voraus. Aber der Eindruck von Stadt und Turm, den die Sage wiedergibt, ist derjenige, den der Fremde in Babylonien erhält. Der Einheimische weiß, was ein solches Gebäude darstellt: es ist kein profaner „Turm", sondern ein Göttertempel, nicht wider Gott, sondern für Gott errichtet; nur der barbarische Fremdling kann den Zweck des Gebäudes so mißverstehen; und nur fern von Babylonien kann man den Namen Babel als „Wirrwarr" erklären: den Babyloniern ist ihre Stadt die Stätte der göttlichen Offenbarung – „Babil" wird von ihnen als „Gottestor" gedeutet –, dem Fremden aber der Ort des Frevels und des göttlichen Gerichts. Die Sage ist also unter Barbaren entstanden, die mit Babylonien nicht unbekannt waren; diese Barbaren erzählen sich voller Bewunderung und Grauen von der großen Babel und ihrem Turm, wie sich die alten Germanen vom goldnen Rom und der Engelsburg erzählt haben mögen. Daß es Semiten gewesen sind, ist wegen der semitischen Etymologie von Babel, die einen Hauptbestandteil der einen Rezension bildet, wahrscheinlich.

III. **Gegenwärtiger Zustand der Überlieferung.** Die Sage liegt gegenwärtig stark hebraisiert vor: sie zeigt die Verwunderung des Palästinensers über das merkwürdige babylonische Baumaterial. Besonders aber ist sie dadurch verändert, daß die Vielgötterei, die an einer Stelle noch leise nachklingt, weggefallen und Jahve allein an die Stelle der vielen Götter getreten ist. Die beiden Rezensionen zeichnen sich durch eine köstliche Straffheit der Komposition aus: das erste und letzte Bild stehen in schärfstem Gegensatz zueinander; das dazwischen Liegende führt auf unmittelbarem Wege von einem Gegenstück zum anderen. Dabei weisen beide Rezensionen eine Knappheit in der Erzählung auf, die kaum mehr überboten werden kann.

Die Urgeschichte bei P.

1. Schöpfungsgeschichte 1, 1–2, 4a. 2. Sethitenstammbaum 5. 3. Sintflutsage in 6, 9–9, 29. 4. Völkertafel in 10. 5. Stammbaum Sem's, und 6. Stammbaum Tarah's in 11, 10–32.

---

10. Schöpfungsgeschichte bei P 2, 4a; 1, 1—2, 3.

2 [4a] Dies ist der Stammbaum Himmels und der Erden, da sie erschaffen wurden.

1 [1] Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. [2] Die Erde

aber war wüste und leer, und Finsternis lag auf dem Urmeer, und Gottes Geist brütete auf den Wassern, — 3da sprach Gott: es werde Licht! Und es ward Licht. 4Und Gott sah, daß das Licht gut war. Dann schied Gott das Licht von der Finsternis. 5Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. So ward Abend und Morgen: erster Tag.

6Gott sprach: es werde eine Feste zwischen den Wassern, die bilde eine Scheidewand zwischen den Wassern. 'Und es geschah also'. 7So machte Gott die Feste und schied das Wasser unter und das Wasser über der Feste. 8Und Gott nannte die Feste Himmel. So ward Abend und Morgen: zweiter Tag.

9Gott sprach: es sammele sich das Wasser unter dem Himmel an einen Ort, daß das Trockene sichtbar werde! Und es geschah also. 10Und Gott nannte das Trockene Erde, und die Sammlung des Wassers nannte er Meer. Und Gott sah, daß es gut war. — 11Gott sprach: die Erde lasse junges Grün hervorsprossen: Kraut, das Samen bringt, 'und' Fruchtbäume, die Früchte auf Erden tragen,[1]) worin ihr Same ist! Und es geschah also: 12Die Erde ließ junges Grün hervorgehen: das ganze Geschlecht des Krautes, das Samen bringt, und das ganze Geschlecht der Bäume, die Früchte tragen, worin ihr Same ist. Und Gott sah, daß es gut war. 13So ward Abend und Morgen: dritter Tag.

14Gott sprach: es werden Leuchten an der Feste des Himmels, zu scheiden Tag und Nacht; die sollen Zeichen und Zeiten kundtun, Tage und Jahre; 15und sollen[2]) stehen an der Feste des Himmels, daß sie leuchten auf Erden. Und es geschah also. 16So machte Gott die beiden großen Leuchten: die größere Leuchte, daß sie den Tag beherrsche, und die kleinere Leuchte, daß sie die Nacht beherrsche, und die Sterne. 17Und Gott setzte sie an die Feste des Himmels, daß sie leuchten auf Erden, 18daß sie den Tag und die Nacht beherrschen und daß sie scheiden Licht und Finsternis. Und Gott sah, daß es gut war. 19So ward Abend und Morgen: vierter Tag.

20Gott sprach: es wimmle das Wasser von einem Gewimmel, von lebendigen Wesen, und Gevögel fliege über die Erde hin vor der Feste des Himmels! 21So schuf Gott die großen Meeresdrachen und das ganze Geschlecht sämtlicher Wesen, die leben und weben, von denen das Wasser wimmelt, und das ganze Geschlecht alles geflügelten Gevögels. Und Gott sah, daß es gut war. 22Und Gott segnete sie und sprach: seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet das Wasser im Meer, und das Gevögel mehre sich auf Erden. 23So ward Abend und Morgen: fünfter Tag.

24Gott sprach: die Erde lasse hervorgehen das ganze Geschlecht lebendiger Wesen: Vieh, Gewürm und das ganze Geschlecht des Wildes auf dem Felde! Und es ward also: 25Gott machte das ganze Geschlecht des Wildes auf dem Felde und das ganze Geschlecht des Viehs und das ganze Geschlecht alles Gewürms auf dem Boden. Und Gott sah, daß es gut war. — 26Gott sprach: lasset uns

[1]) „Das ganze Geschlecht" ist gleichmachender Zusatz.
[2]) „Als Leuchten" stört den Zusammenhang.

Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnis; die sollen herrschen über die Fische des Meeres und das Gevögel des Himmels und das Vieh und alles 'Wild' des Feldes und alles Gewürm, was auf Erden kriecht.

[27]So schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde,
nach dem Bilde der Gottheit schuf er ihn,
als Mann und Weib schuf er sie.

[28]Und Gott segnete sie, und er[1]) sprach zu ihnen: seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet die Erde und macht sie euch untertan, und herrschet über die Fische des Meeres und das Gevögel des Himmels und über alles Getier, was sich auf Erden regt. [29]Und Gott sprach: ich gebe euch jetzt alles Kraut, das Samen bringt, auf der ganzen Erde und alle Bäume, die Baumfrüchte tragen, die Samen enthalten; das soll eure Speise sein! [30]Und allem Wild des Feldes und allem Gevögel des Himmels und allem, was auf Erden kriecht und lebendigen Odem in sich hat, 'gebe ich' das Grün des Krautes zur Speise. Und es ward also. [31]Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. So ward Abend und Morgen: der sechste Tag.

2 [1]Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer.[2]) [2]Und er feierte am siebenten Tage von aller Arbeit, die er gemacht hatte. [3]Da segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn; denn an ihm hat er gefeiert von aller Arbeit, die Gott geschaffen und gemacht hat.

1. **Überschrift.** Der Satz ist als Unterschrift der Erzählung erhalten, muß indes wie die ähnlichen Sätze 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10 ursprünglich Überschrift gewesen und von einem Redaktor versetzt worden sein, um das Buch mit dem Worte „am Anfang" beginnen zu können. – Das Wort „dies ist der Stammbaum", d. h. wörtlich „die Zeugungen", sonst bei P durchgängige Überschrift, besonders der Stammbäume, ist von P auch vor die Schöpfungsgeschichte gesetzt worden, die er also wie einen Stammbaum auffaßt: wie im Stammbaum Zeugung auf Zeugung folgt, so folgen hier aufeinander die Schöpfungen Gottes.

2. **Urzustand.** Mit gewaltigen Worten setzt die Erzählung ein. Einfach und machtvoll stellt sie zunächst das Dogma fest, daß Gott die Welt geschaffen hat; kein Wort gibt es in den Kosmogonien anderer Völker, das diesem ersten Wort der Bibel gleichkäme. Alles Folgende hat dann den Zweck, diesen Satz zu illustrieren; es behandelt die Frage, wie Gott die Welt geschaffen hat. – Neben dieser Auffassung des Satzes gibt es noch eine andere, vielfach erwogene: „Am Anfange, da Gott Himmel und Erde schuf"; das Folgende: „die Erde war wüste und leer" usw. ist dann ein Zwischensatz, während der Hauptsatz mit den Worten fortfährt: „da sprach Gott: es werde Licht!" Diese Auffassung ist aber nur grammatisch, nicht dem Sinne nach von der anderen verschieden. – Das hebräische Wort bārā', das dem deutschen „Schaffen" entspricht, ist ebenso wie der deutsche Ausdruck eben für diese Erzählung bezeichnend, wie denn für gewisse uralte Geschichten bestimmte Ausdrücke charakteristisch zu sein pflegen, vgl. oben S. 80. Das Wort wird im Hebräischen nur für Gottes Handeln gebraucht; ursprünglich bedeutet es das eigentümliche Tun der Gottheit, die Wunderbares, Unerhörtes, Neues hervorzubringen vermag; hier ist es mit tiefstem

[1]) „Gott" ist Auffüllung.
[2]) „Und Gott vollendete am siebenten Tage seine Arbeit, die er gemacht hatte," ist handschriftliche Variante zum folgenden Satze.

Inhalt gefüllt und zum Ausdruck des Supernaturalismus, wie ihn das nachexilische Judentum erreicht hatte, gestempelt worden. Der Gottesbegriff, der diesem Worte zu Grunde liegt, ist dieser: Gott und Welt sind voneinander geschieden, und Gott steht über der Welt als ihr allmächtiger Herrscher: er bringt sie hervor. — Von diesem Anfang sticht eigentümlich die Fortsetzung ab; denn während man nach diesem ersten Satze erwarten sollte, daß die Welt nur durch Gott entstanden und vor ihm noch nicht vorhanden gewesen sei, schildert der zweite Satz einen Urzustand der Welt, der Gottes „Schöpfung" vorausging. Man hat seit lange versucht, diesen Widerspruch zu heben, etwa durch die Annahme, daß Gott die Welt zuerst in diesem chaotischen Zustande geschaffen und sie erst dann zum Organismus umgebildet habe. Das ist aber eine unmögliche Deutung; vielmehr ist die Welt, die Gott geschaffen hat, wie der erste Satz sagt, „Himmel und Erde", d. h. die gegenwärtige, organisierte Welt. Oder man hat angenommen, die Welt sei nach der Schöpfung, etwa durch Eingreifen des Teufels, ein Chaos geworden und dann von Gott aufs neue umgestaltet worden; aber auch davon sagt der Text nichts. Vielmehr muß man zugeben, daß hier wirklich ein innerer Widerspruch vorliegt, der aber geschichtlich zu verstehen ist: der uralte Erzählungsstoff berichtete, ebenso wie die Schöpfungserzählungen anderer Völker, von einem dem Eingreifen des Schöpfergottes vorhergehenden Chaos; das Judentum aber, das diesen Stoff übernahm, hat ihm nachträglich seinen supernaturalistischen Gottesbegriff aufgeprägt und ihn schon im ersten Worte festgestellt, aber die uralte Idee des Chaos, wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, stehen lassen. — So wird es uns nicht verwundern, wenn wir auch für die Einzelheiten der Schilderungen des Chaos manche fremden Parallelen kennen. „Die Erde war wüste und leer", wörtlich eine Leere und Öde (tōhu wabōhu); der offenbar sehr altertümliche Ausdruck führt auf eine Vorstellung, ähnlich derjenigen in der Schöpfungserzählung des J, wonach die Erde ursprünglich eine Wüste gewesen ist, vgl. oben S. 55. Daneben steht hier eine andere Anschauung vom Weltanfang, nämlich die, daß die Welt ursprünglich aus Finsternis und Wasser bestanden hat. Daß diese beiden verschiedenen Theorien sich hier ganz gut vertragen, kommt daher, daß die ganze Schilderung vom Uranfang in düsteres, unheimliches Geheimnis gehüllt ist. Die Vorstellung vom „Urmeer" findet sich auch bei den Babyloniern, Ägyptern und sonst; besonders wichtig ist, daß das betreffende hebräische Wort Tehōm ursprünglich dasselbe wie das entsprechende babylonische Tiāmat ist. Daraus, daß Tehōm im Singular niemals determiniert gebraucht, also wie ein Eigenname behandelt wird, ist zu schließen, daß es ursprünglich eine mythologische Größe, d. h. eine Göttin bedeutet hat. Die Richtigkeit dieses Schlusses beweist die babylonische Tiāmat, die als Göttin oder weibliches Ungetüm vorgestellt wird. — Zusammen mit dem Urmeer steht hier die Finsternis, wie auch im Babylonischen beide zusammengehören. Die Lehre, daß die Welt aus Finsternis geworden sei, finden wir auch sonst vielfach; sie liegt offenbar dem antiken Denken sehr nahe. — Der folgende Satz bringt eine dritte Theorie, wiederum wohl anderen Ursprungs, hinzu: „der Geist Gottes brütete auf der Fläche der Wasser". Der Geist Gottes — der Ausdruck kommt in diesem Sinne nur hier vor — ist als ein halb-persönliches, halb-unpersönliches, göttliches Wesen zu denken, das im Uranfang lebengebend und gestaltend über den gestalt- und leblosen „Wassern" schwebte; ein dunkles Weben und Wehen, so hören wir auch in der phönizischen Kosmogonie, regte sich über dem trüben und finsteren Chaos. Der Ausdruck, der für die Art des Wirkens des göttlichen Geistes gebraucht wird, das Wort „Brüten", läßt eine ganze Geschichte ahnen: in diesem Bilde wird die Welt eigentlich mit einem Ei verglichen, das die Gottheit bebrütet hat. Diese Anschauung vom Weltenei, nach unsern Begriffen sehr naiv, ist vor Zeiten einmal höchst geistreich gewesen: ausgegangen ist man dabei von der Eiform des Himmels und hat sich das Werden der organisierten Welt aus dem ursprünglichen Wasser ähnlich wie die Entstehung des jungen Vogels aus der Flüssigkeit des Eis vorgestellt. Wir finden diese Spekulation auch bei anderen Völkern, insbesondere bei den Phöniziern. An dieser Stelle aber ist aus der ganzen Vorstellung nur ein geringer Rest erhalten: vom Weltenei wird nicht mehr gesprochen, und was durch das Brüten des Geistes

geschieht, wird nicht gesagt. Vielmehr setzt das Folgende ganz neu ein, mit einer neuen Gestalt, dem persönlichen Gott, und mit einem neuen Schöpfungsprinzip, seinem Worte. Denn der schaffende Gott und der brütende Geist haben eigentlich keine innere Beziehung, sondern schließen einander geradezu aus: dem Brüten des Geistes liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Chaos sich von innen heraus entwickelt; der schaffende Gott aber legt von außen her der Welt seinen Willen auf. Der Grund der Verdunkelung gerade dieses Zuges ist klar: der Supernaturalismus hat die Idee der Evolution in den Hintergrund gedrängt.

3. **Erster Tag,** Schöpfung des Lichts. Alles Folgende entsteht durch Gottes Wort. Auch diese Vorstellung von der Schöpfung durch das Wort kommt bei vielen Völkern vor und steht ursprünglich nicht so hoch, wie es uns scheint; denn ein gesprochenes Wort, das Wunder wirkt, ist eigentlich ein Zauberwort. Aber anderseits ist die Vorstellung vom Schaffen durch das Wort hoher Vergeistigung fähig, da das Wort als Ausdruck des Willens gefaßt werden kann. In solchem Sinne aber hat der jüdische Erzähler die Vorstellung genommen und dadurch seinen Gedanken von Gottes Verhältnis zur Welt ausgedrückt: Gott wirkt auf die Welt durch seinen Willen; er geht nicht in die Welt ein und „bildet" mit seinen Händen, sondern er bleibt über ihr, außen stehen und befiehlt, was werden soll: er spricht, da wird es (Ps. 33, 9). – Die kurzen Sätze von V. 3 sind der klassische Ausdruck des Supernaturalismus. Nur noch ein letzter Hauch mythologischer Färbung ist ihnen geblieben. Solche Sätze sind es, die unserer Erzählung einen unvergänglichen Wert geben. Befehl und Vollzug sind hier sehr knapp gehalten; der Vollzug folgt unmittelbar und genau in denselben Worten wie der Befehl, um anzudeuten, daß es sofort und genau so geschieht, wie Gott befohlen hat. – Das Licht ist die erste Schöpfung; ohne Licht kein Leben und keine Ordnung. Vor dem Licht war die Welt dunkel, leblos, wirr; Finsternis und Chaos sind grauenvoll; das Licht aber ist gut und heilsam. Ähnliche Gedanken vom Licht als der ersten Schöpfung sind auch sonst sehr häufig. Sehr auffallend ist nach heutigen Begriffen, daß das Licht lange vor den Gestirnen entsteht. Dieser Umstand, von modernen „Apologeten" viel behandelt, macht dem Antiken keine Schwierigkeiten: er denkt sich das Licht als ein selbständiges Ding, als einen feinen Stoff, der z. B. Gewicht hat, wenn ihn Menschen freilich auch nicht wägen können. – „Und Gott sah, daß das Licht gut war": ein ähnliches Wort wiederholt sich bei den folgenden Schöpfungen. Dem Künstler gleich, der, wenn der Rausch des Schaffens verflogen ist, sein Werk kritisch mustert, so beschaut sich Gott jede Schöpfung, prüfend, wie sie geworden sei; und jede befindet er gut und schön: das Werk ist gelungen; „Gott freut sich seiner Schöpfungen" (Ps. 104, 31). Darin spricht sich das Urteil des Erzählers selber aus: die Welt ist gut; im Jubelhymnus feiert Israel des Weltenschöpfers Weisheit, Macht und Güte. Die Finsternis freilich wird nicht gut genannt und ist eigentlich auch Gottes Schöpfung nicht; sie wird im Folgenden von Gott nur geschieden und benannt. Den Gedanken weiterführend, dürfen wir sagen, daß Gott die Finsternis, die älter als seine Schöpfung ist, zu seinem Eigentum gemacht und in die Ordnung seiner Werke einbezogen hat. – Dann schied Gott das Licht von der Finsternis, d. h. er gab jedem von beiden eine besondere Stätte: antike Kosmologie. Dies „Scheiden" auch im Folgenden; die Voraussetzung des Wortes ist eigentlich, daß die Dinge vor der Schöpfung wüst und wirr ineinander gelegen haben, daß sie aber durch Gottes Schöpfung ordentlich auseinander gestellt worden sind. Doch ist dieser Gedanke der „Scheidung" nicht in der ganzen Geschichte durchgeführt; das Licht z. B. ist eine neue Schöpfung. – Sodann setzt Gott, wie auch im Folgenden, die Namen fest: das Licht soll fortan „Tag", die Finsternis „Nacht" heißen. „Finsternis" und „Licht" denkt sich der Erzähler also als Definitionen von Tag" und „Nacht", wie er auch im Folgenden mehrere solche Definitionen bringt: „Feste" für Himmel, „Trockenes" für Erde und „Sammlung des Wassers" für Meer. Daß Gott auch die Namen nennt, erscheint dem Antiken notwendig: die Dinge haben erst dann ihre richtige Existenz, wenn sie ihre Namen haben. Solches Benennen aber ist Vorrecht dessen, der die Gewalt hat: indem Gott die Namen gibt, legt er fest, daß er der

Herr ist. Dieser Zug mag uns sehr kindlich scheinen; aber dem antiken Denken ist der moderne Gedanke, daß Name und Sache im Grunde nichts miteinander zu tun haben, daß der Name etwas Zufälliges, bei jedem Volk ein anderer ist, ganz unmöglich. Vielmehr sieht der Antike in dem Namen den selbstverständlichen Ausdruck der Sache selbst: die Dinge heißen so, wie sie heißen. Dabei wird natürlich gedacht, daß Gott hebräisch spricht: die hebräische Sprache ist die eigentliche Sprache; das ist der naive Hochmut jedes antiken Volkes. – „So ward Abend und Morgen" – in dieser Reihenfolge nennt der Priesterkodex entgegen der volkstümlichen Rechnung die Tageszeiten –, „erster Tag". Der Zeitraum eines Tages wird nach seinen beiden Abschnitten genannt: poetisch-feierlicher Ausdruck. Auffallend ist dabei, daß der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht schon eintritt, bevor die Sonne noch am Himmel wandelt; sehr nahe liegt es daher, zu vermuten, daß die Einteilung in sieben Tagewerke ursprünglich nicht zum Stoffe der Erzählung gehört hat, zumal es schwer zu sagen ist, wie der erste Tag, an dem zunächst das Licht geschaffen worden ist, mit dem Abend begonnen haben soll. Sicherlich aber sind die „Tage" Tage und nichts anderes; will doch der Erzähler sagen, daß der regelmäßige Wechsel von Nacht und Tag, den wir gegenwärtig vor Augen haben, vom ersten Tage her stamme. Überdies würde die Einsetzung des siebenten als des heiligen Tages ganz hinfällig werden, wenn man die „Tage" nicht als Tage faßte. Die Beziehung der Schöpfungstage auf Perioden von 1000 Jahren oder dgl. ist also eine sehr willkürliche Eintragung aus ganz fernliegenden Gedankenkreisen.

4. **Zweiter Tag,** Schöpfung des Himmels. Die Wölbung des Himmels, wie wir wissen, nur eine Täuschung unserer Augen, ist nach Annahme des Altertums eine wirklich vorhandene, merkwürdige Schöpfung Gottes. Über dem Himmel aber befindet sich ein unerschöpfliches Meer himmlischer Wasser; dies himmlische Meer ist ursprünglich vielleicht der Himmel selbst, den sich die älteste Anschauung als ein spiegelklares, dort oben wunderbar hängendes Gewässer vorgestellt haben mag; später redet man von Wassern über dem Himmel, aus denen der Regen kommt, wenn Gott ihre Schleusen öffnet. Ein anderer Teil der Wasser aber befindet sich hier unten, auf Erden und unter der Erde. Demnach ist die Welt so entstanden, daß Gott die Urwasser in zwei Teile, die Wasser oben und die unten, geschieden und das Firmament als Scheidewand zwischenhinein gestellt hat. Die Vorstellung, daß einst Oberes und Unteres, Himmel und Erde zusammengelegen haben und daß die Schöpfung in einer Spaltung beider besteht, findet sich vielfach; besonders nahe verwandt ist das Babylonische, wonach Marduk das Urmeer Tiāmat in zwei Teile spaltet.

5. **Dritter Tag** mit zwei Werken, der Scheidung von Land und Meer und der Bekleidung der Erde mit Pflanzen. Das Wasser, das unten zurückgeblieben ist, geht an einen Ort zusammen; dadurch kommt das trockene Land zum Vorschein. So entsteht Land und Meer. Der Verfasser meint natürlich, daß Meer und Erde damals in derjenigen Form und Gestalt entstanden sind, wie sie gegenwärtig bestehen; aber er gibt solche Einzelheiten nicht an: er sagt nur das Allgemeine, nicht das Besondere. – Weiter befiehlt Gott der Erde, Pflanzen hervorzubringen. Die Erde – so wird P gedacht haben – hat die Fähigkeit dazu, eben kraft dieses göttlichen Wortes. Zu Grunde liegt die Naturbeobachtung von der Fruchtbarkeit des Bodens, wenn er im Frühling soeben austrocknet. Zunächst zeigt sich nun junges, frisches Grün, wie es damals zuerst und noch jetzt nach dem Winterregen hervorsprießt; aus diesem „jungen Grün" wächst alles Übrige hervor. Der Verfasser, der Genauigkeit, Klassifikationen und Definitionen liebt, teilt die Pflanzen in Kräuter und Bäume ein; beide unterscheiden sich durch die Form ihrer Fortpflanzung; die Kräuter zeugen nackten „Samen", die Bäume aber „Früchte", in die der Same eingehüllt ist: als ältester Anfang der Botanik angesehen, sicherlich beachtenswert. Der Blick des Verfassers weilt also dabei auf der Art der Fortpflanzung: die Welt ist so geschaffen, daß sie von nun an aus sich selber Bestand hat – auch das ist Supernaturalismus; und er legt großen Wert darauf, daß Gott selber, hier und im Folgenden, die Definitionen der Klassen ausspricht: er will deutlich machen,

daß Gott es ist, der die Klassen festgesetzt und so die Ordnung der Welt selber bestimmt hat.

6. **Vierter Tag,** Schöpfung der Gestirne. Die hier vorausgesetzten astronomischen Vorstellungen sind natürlich keine anderen als die allgemeinen jener Zeit: die Gestirne sind von Gott „an den Himmel gesetzt"; und sie kommen nur insofern in Betracht, als sie mit der Erde in Beziehung stehen. Dagegen sind diese Worte von größter Bedeutung in der Geschichte der Religion. Bei den Völkern ringsumher und besonders in der babylonischen Weltkultur galten die Gestirne als Götter. Hier aber ist diese Betrachtung vollständig ausgetrieben; der Jahveglaube hat über die Gestirnreligion gesiegt, und die Gestirne sind nur noch Sachen, ohne irgend eine Bedeutung für die Religion. In voller Gemütsruhe kann der Verfasser darüber nachdenken, welchen Zweck sie in der Welt haben mögen. Dieser Zweck aber ist: sie trennen die Tageszeiten: wenn die Sonne aufgeht, wird es Tag; sie dienen in ihrem Auf- und Untergehen zu „Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren", d. h. sie künden die Himmelsgegenden und künftigen Dinge an — gedacht ist an die Witterung, an die Erscheinungen des Pflanzen- und Tierlebens und an Astrologisches —, und nach ihnen berechnet der Mensch den Kalender; sie sind Lampen, die der Erde Licht geben; die Sonne aber „herrscht" am Tage und der Mond des Nachts. Nur in diesem Ausdruck „herrschen" klingt ein letzter Rest des Gedankens nach, daß die Gestirne einst himmlische Herrscher, Götter gewesen sind, wie man auch in dem Ausdruck „Lampen" eine letzte Nachwirkung kindlicher, ältester Betrachtung der Sterne finden mag. Man kann sagen, diese Betrachtung über den praktischen Nutzen der Gestirne sei recht nüchtern; aber sicherlich ist diese Nüchternheit der mythologischen Betrachtung, die in ihnen Götter und Halbgötter sieht, religiös unendlich überlegen. Und die moderne Naturwissenschaft, die das Wesen der Gestirne besser als unser Kapitel bestimmt, wäre unmöglich gewesen, wenn die Religion nicht vorher die Geister aus ihrer Gebundenheit an die Natur befreit hätte.

7. **Fünfter Tag,** Schöpfung der Fische und Vögel. Ihrer Art nach gehören Fische und Vögel kaum zusammen; auch hier zeigt sich, daß das Sechstagewerk zum Stoff nicht recht paßt; der Verfasser hat zwei verschiedene Werke zusammennehmen müssen, um die Sechszahl nicht zu überschreiten. Auch hier klassifiziert er; er unterscheidet nach der Größe die großen „Meeresdrachen", das sind die größten Wassertiere, von denen die Sagen erzählen, ursprünglich mythologischer Art, und sodann alle übrigen Wassertiere, die er als „lebendige Wesen, die leben und weben, von denen das Wasser wimmelt," definiert. Ebenso vermeidet er den Namen „Vögel", sondern erklärt sie als Gevögel (Flugtiere), genauer als „geflügeltes Gevögel". — Durch einen göttlichen Segensspruch erhalten beide Arten die Fortpflanzungsfähigkeit. Die Erzählung antwortet hiermit auf die Frage, woher die geheimnisvolle Kraft der Zeugung komme? Das ist die Macht des göttlichen Wortes. An eine solche wunderbare Wirksamkeit von Gottesworten glaubt das ganze hebräische Altertum, vgl. oben S. 63. 89.

8. **Sechster Tag,** Schöpfung der Landtiere und Menschen. Die Landtiere werden von der Erde hervorgebracht, wie vorher die Pflanzen; ähnliche Aussagen finden sich auch in anderen Kosmogonien. Dieser Zug führt wohl auf eine gebärende „Mutter Erde" als das Prinzip der Welt und ist hier mit dem Supernaturalismus, so gut es ging, vereinigt. Dem Verfasser ist er deshalb wertvoll, weil er auch daran den Unterschied von Tier und Mensch zeigen kann: die Menschen sind von Gott selber gemacht. — Die Landtiere werden ihrer Natur nach bezeichnet als „lebendige Wesen" und klassifiziert als zahmes Vieh, d. h. Herden- und Lasttiere, kriechendes Getier wie Schlangen, Eidechsen, Frösche, und Wild, d. h. Raubtiere u. a. Der Verfasser meint natürlich, daß die Tiere so geschaffen seien, wie sie gegenwärtig sind; die zahmen Tiere also als „zahme" Tiere. —

Nun die Schöpfung des Menschen. Der Verfasser ist bestrebt, seine hohe Würde hervorzuheben: er ist Gottes letzte, höchste Schöpfung; über ihn wird besonders ausführlich gehandelt; er ist, im Unterschiede zu den anderen Lebewesen, von Gott selber gemacht; darum hat auch das Gotteswort, das der Schöpfung des

Menschen vorausgeht, eine andere Form: nicht, wie bei den übrigen Schöpfungen, die eines Befehls („es werde" oder „die Erde lasse hervorgehen"), sondern die Form der Ankündigung eines Entschlusses („wir wollen Menschen machen"). Ausdrücklich ausgesprochen wird die besondere Würde des Menschen dadurch, daß er nach Gottes Bilde geschaffen und daß ihm die Herrschaft über die Tiere gegeben ist. — Eine viel verhandelte Frage ist, wie der Plural „wir wollen Menschen schaffen nach unserem Bilde" zu verstehen sei. Dieselbe Redeweise 11, 7 (3, 22) Jes. 6, 8. Wie viele Mühe hat man daran gesetzt, diesen Plural aus der Welt zu schaffen! Denn die jüdische Religion mit ihrer Lehre von dem einen Gott kann doch, so sagt man, einen solchen Plural göttlicher Wesen schlechterdings nicht vertragen. Die religionsgeschichtliche Betrachtung aber löst diese Frage aufs einfachste, indem sie diesen Plural als Nachwirkung eines ursprünglichen Polytheismus auffaßt. Zwar hat Israel von jeher eine starke Neigung zum Monotheismus besessen, die sich in seiner klassischen Zeit voll ausgewirkt hat. Aber trotzdem ist es zu verschiedenen Zeiten seiner Geschichte kräftig von dem es rings umgebenden Polytheismus beeinflußt worden; so reden auch in Israel besonders die volkstümlichen Kreise und die archaisierenden Dichter von niederen göttlichen oder halbgöttlichen Wesen, denselben, die man später „Engel" genannt hat, die aber dem Nationalgott Jahve untergeordnet sind und ihm dienen müssen. Solche Gottwesen bilden, das ist eine sehr geläufige Vorstellung, einen himmlischen „Rat", mit dem der Höchste die Sachen seines Reiches verhandelt. An diesen himmlischen „Rat" wendet sich Gott hier; das höchste der Geschöpfe soll aus einer gemeinsamen Tätigkeit des ganzen Kreises hervorgehen. Da aber P sonst die Engel nicht erwähnt, so würde er auf diesen Plural von sich selbst aus kaum gekommen sein; wir schließen also, daß er hier einer älteren Vorsage folgt. — Nach dem Bilde dieser Gottwesen ist der Mensch erschaffen worden. Der Gedanke ist also nicht, daß der Mensch das Bild des höchsten Gottes, Jahves, trage, sondern unser Bild, d. h. das der Gottheit überhaupt, oder, wie es die jüdische Überlieferung in ihrer Sprache ganz richtig erklärt, das Bild der „Engel". Ebendeshalb, um den fast blasphemischen Gedanken der Jahve-Ähnlichkeit nicht aufkommen zu lassen, mag P den Plural haben stehen lassen. Wenn aber dieser Gedanke also auch nicht allzu hoch gefaßt werden darf, so ist doch die Idee der Gottähnlichkeit nach Meinung des Erzählers etwas ganz Gewaltiges. Wie großen Wert er darauf legt, sieht man an der Wiederholung in V. 27: die Worte klingen wie ein, wenn auch schwacher, Nachhall eines Hymnus auf die Herrlichkeit des Menschen. — Worin aber besteht die Gottähnlichkeit? Der Verfasser läßt hierüber kein Wort fallen, da er die Sache für selbstverständlich hält; was er aber hierüber denkt, wird ganz deutlich aus 5, 1—3, der Fortsetzung der Schöpfungsgeschichte bei P: Gott hat Adam nach seinem Bilde geschaffen; Adam aber zeugte Seth nach seinem Bilde. Der zweite Satz ist ganz klar: der Sohn gleicht dem Vater an Gestalt und Aussehen; danach ist also auch der erste Satz zu deuten: die Ebenbildlichkeit bezieht sich in erster Linie auf den Körper des Menschen, wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist. Dieser Gedanke vom Menschen als Gottes Nachbilde findet sich auch in griechischer und römischer Tradition. Der Moderne wird gegen diese Erklärung einwenden, daß Gott überhaupt keine Gestalt habe, da er ja ein Geistwesen sei (Joh. 4, 24). Aber der Gedanke der Unkörperlichkeit Gottes erfordert eine Kraft der Abstraktion, die dem alten Israel unerschwinglich gewesen wäre und erst von der griechischen Philosophie erreicht worden ist. Vielmehr redet das Alte Testament in großer Naivetät von Gottes Gestalt, von seinen Ohren, Händen und Füßen. Nun bemerken wir in Israel daneben schon in alter Zeit eine andere Strömung; die Propheten empfinden es als eine Lästerung, Gott im Bilde darzustellen, und selbst in Worten wagt man nicht, ihn zu schildern. Und diese Scheu hat zugenommen, je erhabener der Gottesbegriff durch Einwirkung der Propheten im Judentum geworden ist. P besonders vermeidet möglichst die Anthropomorphismen. Jene Zeit hätte also den Gedanken, der Mensch trage Gottes Gestalt, sicherlich nicht hervorgebracht. Demnach hat P diese Vorstellung nicht selber erzeugt, sondern seiner älteren Vorlage entnommen. — Die Lehre der christlichen Dogmatik über

das Ebenbild Gottes weicht von I. Mose besonders darin ab, daß sie dies Ebenbild mit dem „Urstande" zusammenbringt, wovon I. Mose nichts weiß. Nach der christlichen Lehre ist das Ebenbild daher mit dem Sündenfall verloren gegangen; nach P aber dauert es in der Menschheit fort (5, 1. 3; 9, 6). Übrigens hat der Gedanke im Alten Testament eine ganz geringe Bedeutung: er kommt nur an dieser Stelle vor. – „Als Mann und Weib schuf er sie"; anders J, wo das Weib nicht mit dem Manne zusammen erschaffen, sondern erst nachträglich aus seiner Rippe gebildet wird. Übrigens erzählen auch andere antike Kosmogonien von einem Urpaar; dies schien das Naturgemäße zu sein, da von einem Paare alle Späteren abstammen können. Die Frage, woher sich dann aber die Verschiedenheit der Rassen erklärt, ist noch nicht in den Gesichtskreis des Verfassers getreten. In keiner Weise aber ist mit der Vorstellung von dem einen Urpaar der Gedanke gegeben, daß alle Menschen darum vor Gott gleich seien; dieser Gedanke ist nicht alttestamentlich – vielmehr wird im Alten Testament überall der besondere Vorzug Israels betont –, sondern ist erst in einer späteren Phase der Entwicklung aufgetreten. Ebensowenig soll dadurch die Einehe als das Ursprüngliche und darum auch das Ideal hingestellt werden. – Durch einen „Segen" wird dem ersten Paare die Kraft zu einer so gewaltigen Fortpflanzung verliehen, daß seine Nachkommen die ganze Erde erfüllen. Auch darin, daß die Erzählung des P schon an dieser Stelle an die Fortpflanzung der Menschen denkt, unterscheidet sie sich stark von der parallelen Erzählung bei J, wonach die Menschen ihr Geschlecht erst durch eine Sünde entdeckt haben. – Zugleich wird dem Menschen die Herrschaft über die Erde und über alle Tiere mit starken Ausdrücken zugesprochen; es sind gewaltige Worte, das Programm einer ganzen Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts! – Sodann werden Menschen und Tieren die Pflanzen als Speise angewiesen: den Tieren das „Grün des Krautes", d. h. Gras und Futterkraut, den Menschen die samentragenden Kräuter, d. h. Getreide und Baumfrüchte. Das Wort ist im Zusammenhange damit zu verstehen, daß der Fleischgenuß nach P erst nach der Sintflut erlaubt wird (9, 3). P folgt hier also der Theorie, daß der gegenwärtigen Weltperiode eine andere vorhergegangen sei, in der Mensch und Tier sich von Vegetabilien genährt haben. Natürlich hat P diese Theorie nicht erfunden; Ähnliches erzählt auch die Paradieses-Geschichte (2, 16), und auch in persischer und griechisch-römischer Überlieferung haben wir Parallelen. Zugrunde liegt dieser Anschauung das Bild eines Götterlandes, wo ewiger Friede herrscht, wo auch die Tiere ihre Feindschaft lassen, ein Bild, das die Phantasie der Völker in die Vorzeit versetzt hat. Ein interessantes Gegenstück dazu ist Jes. 11, 6–8: der Prophet weissagt, daß einst der Wolf bei dem Lamme weilen soll, und der Pardel sich beim Böckchen lagern; Kuh und Bärin 'befreunden sich', zusammen weiden ihre Jungen, und der Löwe frißt Stroh wie ein Ochs. Was I. Mose 1 von der Urzeit gesagt wird, ist also beim Propheten auf die Endzeit übertragen. Ein besonders großer Unterschied aber besteht zwischen beiden im Stil; I. Mose 1 gibt ein nüchternes Speisegebot in der exakten Form der gesetzlichen Bestimmung, Jes. 11 dagegen eine wundervolle, poetische Schilderung. In Wirklichkeit hat es solchen Zustand des Friedens natürlich niemals gegeben; wer sich auf Poesie versteht, weiß auch ohne die Einwürfe der modernen Naturwissenschaft, daß die Erzählung von der goldenen Zeit eine Dichtung ist, ein schöner Traum sehnsüchtiger Herzen. P hat diese Überlieferung gekannt; die Poesie hat er, wie auch sonst, dahinten gelassen und nur eine „wissenschaftliche Theorie" über die Geschichte der Nahrung der Menschen und Tiere daraus entnommen. Für die Nahrung aber interessiert er sich als Priester in seiner Religion spielen ja die Speisegebote und -Verbote eine große Rolle.

9. **Der siebente Tag,** der Sabbath. Die Ausführung ist hier besonders feierlich, mit vielen Wiederholungen. Die Erzählung von Gottes Ruhe am siebenten Tage ist ein ätiologischer Mythus. Sie antwortet auf die Frage, warum der Sabbath, d. h. der siebente Tag, der heilige Feiertag sei und warum man an diesem Tage keine Werkeltagsarbeit tun dürfe? Die Antwort lautet: weil Gott selber nach der Schöpfung der sechs Tage am siebenten Tage von der Arbeit, d. h. der „Werkeltags-

arbeit", gefeiert und den Sabbath so zum Grundgesetz der Weltordnung gemacht hat. Zugleich erklärt der Mythus den Namen Sabbath als „Ruhetag" von schābāth „feiern, mit der Arbeit aufhören, ruhen"; doch beachte man, daß der Verfasser nach seiner Art es vermeidet, den Namen Sabbath auszusprechen. Zugrunde liegt eine nicht geringe Vermenschlichung Gottes, der wie ein Mensch nach der Arbeit der Ruhe pflegt; P vermeidet sonst dergleichen Aussagen von Gott; er würde diesen Zug sicherlich nicht gebracht haben, wenn er nicht den höchsten Wert darauf gelegt hätte, daß Gott den Sabbath höchstselbst gehalten und eingesetzt habe. Eingesetzt aber hat Gott diesen Tag durch sein „Segnen" und „Heiligen"; beides bedeutet hier dasselbe: durch den Segen, d. h. durch ein wunderbar wirkendes Wort, hat Gott diesen Tag geheiligt, d. h. sich angeeignet und zum heiligen Tage gemacht. Der Gedanke ist dem modernen evangelischen Christen nicht mehr recht verständlich; denn wir glauben nicht mehr an die Heiligkeit der Tage. Die antike Anschauung aber ist diese: wie Gott in seiner unergründlichen Weisheit unter den Menschenkindern Unterschiede gemacht hat und die einen gesegnet und erhöht, die andern aber tief erniedrigt und verflucht hat, so hat er auch die Tage unterschieden: die einen segnete und heiligte er, die andern hieß er als gewöhnliche Tage zählen (Jes. Sir. 36, 7–13). Solche Heiligkeit denkt sich der Antike also – um in unserer Sprache zu reden – als eine objektiv vorhandene Eigenschaft: sie haftet dem Tage an, ob sie nun von Menschen geachtet wird oder nicht. In den gesetzlichen Stücken des P tritt der Sabbath II. Mose 31, 12–17; 35, 1 ff. auf. – Von der Geschichte des Sabbaths hier nur einige Notizen. Name und Einrichtung des Sabbaths sind wahrscheinlich babylonischen Ursprungs. Denn das Babylonische kennt einen Tag Schapattu (Schabattu), der als „Tag der Beruhigung des Herzens" (der erzürnten Götter) d. h. als Versöhnungstag, bezeichnet wird, und ferner einen damit gleichzusetzenden Schapatti-Tag, welcher der fünfzehnte Monatstag, d. h. der Vollmondstag ist. Auch in Israel wird der Sabbath, der in alten Texten stets neben dem „Neumond" genannt wird, ursprünglich der Vollmond gewesen sein, den man als frohen Festtag mit Opfer gefeiert (Hos. 2, 13), und an dem die Werkeltagsarbeit geruht hat (Am. 8, 5). Später hat man den siebenten Tag unabhängig von den Mondphasen durchgezählt, diesen Tag Sabbath genannt und durch Arbeitsenthaltung geheiligt. Dieser Sabbath tritt im Alten Testament besonders in der Zeit nach dem Sturz des Staates hervor, als die notgedrungen kultlose Zeit Gebräuche erheischte, an denen der Jude als Jude kenntlich war. Deutlich ist dieser Sabbath besonders bei Ezechiel (46, 1). Wie alt er in Israel ist, ist strittig: die ältesten Stellen, die ihn gebieten, stehen in den Ausführungsbestimmungen zum Dekalog II. Mose 20, 9 ff.; V. Mose 5, 13 ff. und in den Zusätzen zum „Bundesbuch", II. Mose 23, 12. – Über V. 4a vgl. oben vor 1,1 S. 101.

Allgemeines über die Schöpfungsgeschichte des P.

1. **Die Darstellungsweise des Priesterkodex in diesem Kapitel.** Die Quelle des Stückes ist nach allgemeiner Annahme P, was besonders der Sprachgebrauch beweist. Und höchst bezeichnend für P ist die ganze Darstellungsweise. Der Verfasser hat die einzelnen Tagewerke nach einem, wenn auch nicht vollständig, so doch ziemlich genau durchgeführten Schema angeordnet: zuerst ein Befehl Gottes; dann vielfach: „es ward also"; hierauf erzählt er den Vollzug der Schöpfung mit denselben Worten wie den Befehl; dann etwa noch Namengebungen oder Segnungen; sodann besieht Gott die Schöpfung und findet sie gut; zum Schluß: „so ward Abend und ward Morgen: Tag X". Also ein stark hervortretendes Schema; es ist derselbe Geist, der Kapitel 1 und Kapitel 5 gebildet hat. – Anderseits aber fehlt die Füllung. Welche Gelegenheit hätte der Verfasser hier gehabt, die bunte Menge des mannigfaltigen Lebens zu schildern und den Schöpfer des Alls zu preisen! Wie anders Ps. 104, von Stücken wie Hiob 38, 4 ff. ganz zu schweigen. Diesen unerschöpflichen und wundervollen Stoff hat der Verfasser verschmäht und aus der Fülle nur wenige, einfache Hauptstücke herausgegriffen. So merkt man auch bei der Schöpfung der Ge-

stirne dem Verfasser nicht an, daß er von der Größe seines Gegenstandes eine Anschauung hat, ebensowenig wie er für die Poesie des goldenen Zeitalters Verständnis zeigt. Und doch ist diese Beschränkung, in welcher der Stoff mitgeteilt wird, für den ästhetischen Eindruck nicht in jeder Beziehung ungünstig. P's Stil, der sonst pedantisch klingt, hat hier etwas von lapidarer Größe, namentlich in den berühmten Worten: es werde Licht! Der Schriftsteller redet hier, indem er schweigt. — Was der Verfasser aber über das Schema hinaus gibt, das sind vor allem Definitionen. Er ist ein wissenschaftlicher Mann, der in das Wesen der Dinge dringen will, der die Fülle der Erscheinungen nach Klassen sondert und über die Merkmale der Klassen nachdenkt. Mögen nun also diese Klassifikationen noch so kindlich erscheinen, hier ist doch eigentlicher wissenschaftlicher, man könnte sagen: rationalistischer Geist. — Dieselbe Eigenart erkennt man an der Art des Aufbaus der Handlung. Zu einer Verwickelung kommt es nicht; es fehlt jeder Gegenspieler. Die ganze Erzählung besteht aus lauter aneinandergereihten Worten und Taten Gottes. Nun liegt es zwar in der Natur der Sache, daß solche Schöpfungen Gottes, die ihrer Art nach einzelne Handlungen sind, auch nie von einer ganz straffen Disposition zusammengeschlossen werden können. Aber man beachte als Gegenstück die Geschichte der Ursprünge Kap. 2, wo die einzelnen Schöpfungen geistvoll auf einen Faden gezogen worden sind, vgl. oben S. 56. Unser Kapitel dagegen bietet nichts anderes als die, poetisch angesehen, dürre Disposition nach Schöpfungstagen. — Während also die Gliederung, ästhetisch betrachtet, ziemlich dürftig ist, so enthält das Stück dafür einen, man möchte sagen: wissenschaftlich exakten Aufbau, der in seiner Art alle Anerkennung verdient. Zunächst werden die Elemente geschaffen: das Licht, der Himmel, das Meer und die Erde. Dann die Einzelwesen, die diese Elemente erfüllen: „Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer". So geht der Weg von der Unordnung zur Ordnung, von den Elementen zu den Einzelwesen, vom Niederen zum Höheren. Die Erzählung macht also, besonders auch dadurch, daß sie beständig auf Gesagtes zurückweist und es fortführt, den Eindruck der Geschlossenheit. Auch die Art der Disposition also zeigt wissenschaftlichen Sinn. — Mit dieser wissenschaftlichen Nüchternheit im Inhalt mischt sich anderseits der Form nach ein feierlicher Ton. Von diesem Tone sind die vielen Wiederholungen getragen, die dem Ganzen eine einförmige Würde geben. Der Ton steigt gegen das Ende hin: die letzte Schöpfung ist die höchste, der Mensch; feierlich erschallen die Segnungen der drei letzten Schöpfungstage, und würdig und gemessen klingt die Erzählung mit Gottes Ruhe nach der Arbeit aus. Beides, die Trockenheit der Gedanken und die Würde der Form, verbindet sich zu einem geschlossenen Bilde: es ist der „Lehrer", der so redet; antik ausgedrückt: so spricht der Priester. Priesters Art ist die feierliche Würde und der lehrhafte Ton. Priesterlich ist das Interesse für Klassen und Definitionen; dies Interesse ist erwachsen aus der Pflicht des Priesters, das Opferbare und Eßbare von dem Verbotenen zu unterscheiden. Priesterlich ist auch die juristische Genauigkeit. Priesters Amt ist das Segnen. Priesterlich ist das Interesse für den Sabbath. So zeigt sich zwischen den Zeilen von I. Mose 1 das ernsthafte, kluge und etwas nüchterne Gesicht eines würdigen Priesters.

2. **Die Vorlage.** Auszunehmen von diesem Urteil ist die Beschreibung des Chaos und einzelnes Andere, was poetischeren Ton zeigt; dieser Stoff aber ist nicht dem Schriftsteller P, sondern vielmehr seiner Vorlage anzurechnen. Daß aber P eine solche Vorlage benutzt hat, ist von vornherein wahrscheinlich; hat er doch überhaupt in der Genesis seine Stoffe nicht erfunden, sondern überlieferte umgearbeitet. Und Kosmogonien erfindet man in der Antike nicht.

Daß dies aber auch für unsere Schöpfungsgeschichte gilt, beweist vor allem ihre Gliederung. Es durchkreuzt sich hier eine formelle Anordnung nach sechs Schöpfungstagen und eine sachliche nach acht Schöpfungswerken. Von den vorgeschlagenen Dispositionen der Werke scheint die folgende die natürlichste zu sein:

1) Licht, 2) Himmel, 3) Meer, 4) Land (mit Pflanzen);
5) Gestirne, 6) Vögel, 7) Fische, 8) Landtiere und Menschen.

Demnach liegt dieser Anordnung der Gedanke zugrunde, daß die Einzelwesen in

derselben Reihenfolge wie ihre Elemente entstanden sind: die Gestirne sind die Wesen des Lichts und die Vögel die Wesen am Himmel; Erde und Pflanzen gehören untrennbar zusammen. Aus dieser Disposition erklärt sich auch, worüber man sich so oft gewundert hat, daß die Gestirne erst nach den Pflanzen entstehen. Die Disposition nach sechs Tagen aber teilt so:

I Licht, II Himmel, III Land und Meer;
IV Gestirne. V Fische und Vögel, VI Landtiere und Mensch.

Man sieht, daß hier Land und Meer, Fische und Vögel zusammengenommen und die Fische den Vögeln wider den ursprünglichen Grundgedanken vorausgestellt worden sind. So aber wird die ganze schön ausgedachte Anordnung nach Schöpfungswerken vollständig zerstört. — Die Disposition nach sechs Tagen aber dürfen wir dem P zuschreiben, der damit die Heiligkeit des Sabbath begründen wollte. So folgt, daß er einen Schöpfungsbericht vorgefunden hat, dessen ursprüngliche Anordnung er nicht verstanden oder beachtet, jedenfalls zerstört hat.

Dasselbe folgt aus einer Betrachtung der Art, wie Gott auf die Welt einwirkt, wonach die Erzählung außerordentlich Verschiedenartiges enthält. Hierbei lassen sich zwei Hauptarten unterscheiden. Entweder erscheint Gott als der allein Handelnde; er spricht: „es werde", und es ward also; oder er „schafft" oder „macht" die Dinge; oder er gibt dem Element den Befehl, die Wesen hervorzubringen. Diese verschiedenen Schemata sind entweder rein innegehalten (I., III. Tag) oder miteinander verbunden: Gott spricht: „es werde", und es ward, Gott schafft so (II., IV.); oder er gibt dem Element den Befehl und schafft so (V., VI.). Ursprünglich aber handelt es sich hier um drei verschiedenartige Vorstellungen. So folgt also auch hieraus, daß verschiedene Hände an dieser Erzählung gearbeitet haben.

Ferner beachte man folgende Spuren einer älteren Vorlage, auf die wir schon bei der Erklärung meistens hingedeutet haben: a) die Schilderung des Chaos, das außer Gott und vor Gottes Schöpfung vorhanden ist, mit den Vorstellungen von der „Wüste und Leere", von den Wassern und der Finsternis der Urzeit, und die Behauptung, Gott habe die gegenwärtige Welt aus dem Chaos gebildet; b) die Vorstellung vom Brüten des Geistes, wonach ursprünglich einmal die Welt als Ei und das göttliche Prinzip als ein halb-unpersönliches Weben und Wehen vorgestellt worden ist; c) daß die Finsternis von Gott nicht geschaffen und auch von Gott nicht „gut" befunden worden ist, während nach dem Glauben des Judentums Gott Schöpfer von Licht und Finsternis ist (Jes. 45, 7). d) Daß die Erde Pflanzen und Tiere hervorbringt, stimmt nicht recht zu dem Supernaturalismus der Erzählung und könnte auf eine ältere Vorstellung zurückgehen, wonach die Mutter Erde die Wesen von sich aus erzeugt hat; diese Vorstellung würde zu der vom Brüten des Geistes vortrefflich passen. e) Nachklang mythologischer Betrachtung ist, daß Sonne und Mond nach der ursprünglichen Anordnung als Lebewesen betrachtet und zur „Herrschaft" über Tag und Nacht bestimmt werden. f) Sehr alt ist das „Wir" bei der Menschenschöpfung, das an Polytheismus erinnert. g) Altertümlich klingt auch der Gedanke, daß der Mensch Gottes Bild, d. h. Gottes Gestalt, trägt. h) Die Notiz über die Nahrung der Menschen und Tiere in der Urzeit ist der Nachklang eines alten, auch sonst bezeugten Mythus vom Frieden der ältesten Zeit. — Diese Spuren des Älteren, wenn sie auch beim Chaos und bei der Menschenschöpfung besonders deutlich sind, ziehen sich doch durch das ganze Stück. So folgt aus diesem allem, daß P eine ältere Erzählung vorgefunden hat, die damals bereits eine längere Geschichte hinter sich hatte.

Nun sind wir noch imstande, allein aus unserm Kapitel eine Reihe von Aussagen über diese Vorgeschichte zu geben. Die Erzählung hat einige Ausdrücke, die gerade in ihr ihren eigentlichen Sitz haben. Solche stehende Ausdrücke sind auch „Sintflut" und „Arche" in der Sintflutsage und „Titanen" in der von den Engelehen. Nun liegt es in der Natur der Sache, daß nur sehr alte, immer wieder erzählte Geschichten solche Worte bilden können; wir dürfen demnach diese Sagen zu den allerältesten der Genesis zählen; und dieser Schluß bestätigt sich für die anderen

Sagen, die hier in Betracht kommen, durchaus. Danach gehört also auch der Schöpfungsmythus zum ältesten Bestande der israelitischen Sagenüberlieferung.

Da wir nun ferner einen polytheistischen Anklang im Mythus gefunden haben („Wir"), so liegt die Vermutung nahe, daß die Erzählung einmal polytheistisch gewesen ist. Diese Annahme aber würde die weitere Vermutung in sich schließen, daß der Mythus in alter Zeit aus der Fremde zu Israel gekommen sei. Ebendarauf aber führt die Schilderung des Chaos und der ersten Taten der Schöpfung. Jedes Volk denkt sich ja Chaos und Schöpfung nach Analogie der Jahreszeiten, die es auf seinem Boden erlebt. Demnach ist unzweifelhaft, daß der Mythus, wenn er den Urzustand als Wasser und Finsternis darstellt, einen Weltenwinter schildern will, in dem Finsternis herrscht, und Wasser, d. h. Regen oder Nebel, alles erfüllt. Diesen Zustand der Welt vor der Schöpfung empfindet der Mythus als grauenhaft; die ersten Schöpfungen des guten Gottes sind das Licht und die Verteilung der Wasser. Eine solche Anschauung aber paßt nur zu einem Klima, wo es im Winter des Wassers so viel gibt, daß es lästig, ja gefährlich wird. Dies aber ist nicht kanaanäisches Klima, wo der Regen ja stets als Wohltat Gottes empfunden wird, wohl aber das von Babylonien. Zum kanaanäischen Klima aber würde viel besser Kapitel 2 passen, wonach die Erde ursprünglich trocken ist und das Wasser das Erste ist, was entstehen muß, ehe der Mensch die Erde bewohnen kann, vgl. oben S. 55. So können wir also für einen Zug und zwar einen Hauptzug des Mythus babylonischen Ursprung wahrscheinlich machen.

In I. Mose 1 liegt nun dieser uralte Schöpfungsmythus vor, verbunden mit einem Bruchstück des Mythus vom Frieden der Urzeit. Da nun auch in I. Mose 2 f. eine Geschichte von den Ursprüngen und eine Paradiesesgeschichte miteinander verschmolzen sind (vgl. oben S. 54), so darf man wohl annehmen, daß auch hier nicht erst P beide Mythen zusammengestellt habe.

Die Geschichte, die wir also mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit aus unserm Kapitel herauslesen, ist diese: ein alter Mythus, in dem Einzelnes auf babylonischen Ursprung hinweist, ist in alter Zeit zu Israel gekommen und hat hier lange Zeit hindurch bestanden. Ursprünglich polytheistisch, ist er allmählich monotheistisch geworden. Ein anderer, gleichfalls sehr alter und ausländischer Mythus, der vom Frieden der Urzeit handelt, ist hinzugekommen. So hat P den Stoff vorgefunden, eine neue Disposition, die zugleich den Sabbath erklärte, darüber geworfen und durch eine kräftig eingreifende Überarbeitung den Stempel des strengen supernaturalistischen Judentums und des priesterlichen Geistes darauf geprägt.

3. **Alttestamentliche Varianten.** Im Alten Testament sind uns bei Dichtern und in den poetischen Stücken der Propheten eine ganze Reihe von anderen, noch altertümlicheren Schöpfungserzählungen überliefert; kein Wunder: pflegt doch die Poesie in der ganzen Welt das Altertümliche zu lieben. Einige von diesen erzählen die Scheidung der Wasser des Urmeers mit mehr mythologischen Zügen. So heißt es Ps. 104, 6 ff.: „Einst hielt' das Urmeer (Tehōm) die Erde wie ein Gewand 'bedeckt', – Selbst auf Bergen standen Wasser. – Vor deinem Schelten flohen sie, – Von deinem Donnerhall verscheucht. – Da stiegen Berge, sanken Täler – An den Ort, den du ihnen gegründet. – Eine Grenze hast du ihnen gesetzt, die sie nicht überschreiten, – Daß sie nicht nochmals die Erde bedecken." – Mehr oder weniger verwandt sind die Anspielungen Hiob 38, 10 f.; Sprüche 8, 29; Jer. 5, 22; Ps. 33, 6 f.; 65, 8 und besonders das Gebet des Manasse 3 („der das Meer gefesselt hat – Mit seinem gebietenden Wort; – Der den Abgrund verschlossen und versiegelt hat – Mit seinem furchtbaren und herrlichen Namen"). Hält man diese Anspielungen und Ps. 104 zusammen, so ergibt sich eine sehr archaistische Rezension, die noch in spätester Zeit als poetisches Prachtstück von den Dichtern gebraucht worden ist: danach hat vor der Schöpfung ein Kampf zwischen Jahve und der Tehōm stattgefunden; das Meer erbrauste und tobte und hielt die Erde besetzt; aber Jahve fuhr furchtbar darein, daß die Wasser flohen; da fesselte Jahve das Meer und versiegelte den Abgrund; er setzte dem Meer eine Grenze, die es nimmermehr über-

schreitet. Derselbe mythische Stoff tritt auch in eschatologischer Wendung und allegorisiert auf; was einst in der Urzeit vor der Schöpfung geschehen ist, das soll in der letzten Zeit wieder geschehen: brausend und übermütig werden die Wasser heranfluten; aber ehe der Morgen kommt, wird Jahves Stimme sie anfahren und verjagen. Diese Wasser aber werden von Propheten und Dichtern auf die Feinde Israels gedeutet (Ps. 46; Jes. 5, 30; 17, 12–14; Hab. 3, 8 ff.; vgl. Nah. 1, 4; Ps. 18, 16).

Denken wir uns diese Tradition von Jahves Kampf gegen das Urmeer noch um einen Grad mythologischer, so müßten wir uns das Urmeer personifiziert, also als ein Ungetüm vorstellen, als einen Drachen, den Jahve besiegt hat. Von solchem Drachenkampf Jahves vernehmen wir nicht selten. So hören wir Ps. 89, 10 ff.: „Du bleibst Herr, wenn das Meer sich empört, – Wenn seine Wogen toseⁿ, du bringst sie zur Ruhe. – Du hast Rahab wie ein Aas geschändet, – Mit starkem Arm deine Feinde zerstreut. – Dein ist der Himmel, dein die Erde, – Die Welt und was sie füllt, du hast sie gegründet."

Ganz ähnlich ist Jes. 51, 9 f.: Empor, empor, wappne dich mit Kraft, – Jahves Arm! – Empor wie in den Tagen der Vorzeit, – Den Geschlechtern der Urzeit! – Warst du's nicht, der Rahab zerschmetterⁿ, – Den Drachen geschändet hat? – Warst du's nicht, der das Meer ausdörrte, – Die Wasser der Urflut (Tehōm)?"

Diese Geschichte von Rahabs Bändigung kehrt noch manchmal wieder: „Mit seiner Kraft hat er das Meer beruhigt, – Mit seiner Klugheit Rahab zerschmettert." (Hiob 26, 12). „Gott nimmt seinen Zorn nicht zurück, – Unter ihm beugten sich Rahabs Helfer." (Hiob 9, 13).

Anderswo wird das Wesen des Urmeers „Leviathan" genannt; so Psalm 74, 12 ff.: „Jahve ist mein König von jeher, – Der Heilstaten mitten auf Erden tut. – Du hast machtvoll das Meer gespalten, – Hast die Häupter der Drachen im Wasser zerbrochen. – Du hast Leviathans Häupter zerschlagen, – Gabst ihm zur Speise, zum Fraß' den Schakalen. – Du hast Quelle und Bach gespalten, – Du hast gewaltige Ströme vertrocknet. – Dein ist der Tag, dein die Nacht, – Du hast Leuchte und Sonne befestigt." Nun ist klar, daß in den Drachentraditionen Israels, die für diese Ungeheuer verschiedene Namen nennen und Mannigfaltiges von ihnen erzählen, auch verschiedene Überlieferungen eingewirkt haben, die von mehreren Völkern stammen mögen und in denen der Drache nicht immer ein und dasselbe bedeutet. Aber unleugbar ist auch, daß der Drache an nicht wenigen Stellen, wie wir sie eben genannt haben, eine Personifikation des Meeres ist, vgl. noch Jes. 27, 1; Ps. 104, 26; Aeth. Henoch 60, 7 ff.; IV. Esra 6, 52; Hiob 7, 12; Amos 9, 3. Da wird eine Tat Jahves gepriesen, die „in den Tagen der Urzeit", bei der Schöpfung geschehen ist, kraft deren Jahve die Welt gehört; damals hat er die Wasser der großen Tehōm trocken gelegt und das Meer gespalten: in Parallele damit steht: damals hat er den großen Drachen besiegt. Auch dieser Kampf wird auf die Endzeit übertragen (so noch Aeth. Henoch 60, 24 f.; IV. Esra 6, 52; Ap. Bar. 29, 4) und dann oft auf das Israel feindliche Weltreich gedeutet (so noch Offb. Joh. 12. 13. 17). Daß aber diese mythologische und im Alten Testament fast immer in poetischer Form überlieferte Drachentradition der auch von I. Mose 1, 2. 6 f. benutzten Überlieferung trotz des so stark verschiedenen Tones dennoch im letzten Grunde gleichzusetzen ist, ergibt sich daraus, daß beide in der Anschauung von der Tehōm, die in der Urzeit die Welt beherrscht hat, aber bei der Schöpfung von Jahve überwunden worden ist, übereinstimmen. Das Mittelglied zwischen dem Drachenmythus und I. Mose stellen die von uns an erster Stelle genannten poetischen Rezensionen (Beispiel Ps. 104) dar, in denen der Drache verschwunden, aber der Kampf Jahves gegen das Urmeer noch geblieben ist. Wir schließen also, daß die Überlieferung von I. Mos. 1, 2. 6 f. einst bei weitem mythologischer gewesen ist und gegenwärtig aufs stärkste abgeblaßt vorliegt, vgl. oben S. 17. Demnach haben wir für einen Zug der biblischen Schöpfungserzählung eine große Vorgeschichte aus dem Alten Testament selbst festgestellt.

4. **Alter der Tradition in Israel.** Aus den Anspielungen und Varianten

können wir einige Stücke des Stoffes unseres Kapitels ziemlich weit hinauf verfolgen. Der Mythus vom goldenen Zeitalter findet sich schon bei Jes. 11, 6ff. und Hosea 2, 20; der Kampf Jahves gegen das Urmeer bei Jes. 17, 12–14; die Schilderung des Endchaos schon bei Jes. 5, 30 und Jer. 4, 23; dazu nennt Jesaias bereits den Namen des Chaostieres Rahab (Jes. 30, 7): die zu seiner Zeit gewaltig rumorende ägyptische Weltmacht hat er mit dem Geheimnamen „das geschweigte Rahab" belegt; er will sagen: mag Ägypten noch so viel Unfug treiben und die Welt in Schrecken setzen, es bleibt doch in Jahves Macht: Gott hat es gebändigt. Den Schöpfungssabbath erwähnt zuerst II. Mose 20, 11 in einer altertümlicheren Form. Und Jes. 40, 21 (im Exil) spricht von der Schöpfung als einer Offenbarung der Urzeit. Wir schließen daraus – wobei wir uns allerdings von der herrschenden Schule entfernen –, daß die Überlieferung von dieser Erzählung sehr alt sein muß.

Aber ist der Gedanke, daß Gott Himmel und Erde geschaffen habe, wirklich in Israel so alt? Man hat daran gezweifelt. Und sicher ist, daß die supernaturalistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt, wie sie I. Mose 1 in seiner gegenwärtigen Form zeigt, jedenfalls nicht der ältesten Zeit Israels angehört; vielmehr ist diese in ihren Anschauungen von Gott und Welt viel naiver gewesen, wie ein Vergleich mit der parallelen Erzählung des J lehrt, vgl. oben S. 55. Aber schon im Tempelweihlied des Salomo heißt es, Jahve habe die Sonne an den Himmel gestellt, vgl. I. Kön. 8, 12 (nach berichtigtem Text), und schon in einer Quelle des J (I. Mose 2, 4) wird davon gesprochen, daß er Erde und Himmel gemacht habe. Schließlich aber bedenke man, daß die Kulturvölker ringsumher, soweit wir wissen, Schöpfungsmythen besessen und, wie im folgenden gezeigt werden soll, damit auf Israel eingewirkt haben. Man entgegnet, daß die Schöpfungsidee, die bei den älteren Propheten selten oder gar nicht vorkomme und die erst bei Deuterojesaias (im Exil) eine so große Rolle spielt, nicht so hohes Alter haben könne. Aber die alten Propheten reden von der nächsten Zukunft Israels und nicht von Kosmogonie und anderen uralten Geschichten; erst in bestimmter Zeit hat die große politische Prophetie sich dieses Gedankens bemächtigt, und erst damals hat dieses Dogma, das früher für die praktische Religion ohne besonderen Wert war, gewaltige Bedeutung bekommen.

5. **Außerisraelitische Schöpfungserzählungen.** Diese Beobachtungen und Schlüsse werden durch die Vergleichung mit außerisraelitischen Erzählungen bestätigt und weitergeführt. Solche Schöpfungsmythen gibt es unter allen Völkern, die zu einer bestimmten Höhe der Kultur gelangt sind. Für uns kommen besonders die Kosmogonien derjenigen Völker in Betracht, mit denen Israel in Kulturzusammenhängen steht, also der Phönizier, Ägypter und Babylonier. Diese fremden Mythen erzählen nicht nur die Entstehung der sichtbaren Welt, sondern zugleich die der Götter; I. Mose 1 aber unterscheidet sich dadurch aufs stärkste von ihnen allen, daß solche Theogonie fehlt. Diese Beobachtung lehrt also die Hoheit der Religion Israels erkennen: die Völker ringsumher glauben an Götter, die in uralter Zeit entstanden sind; Israel aber hat einen Gott, der lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit! – Ferner sind alle diese Schöpfungserzählungen mythologischer Art: die wirkenden Mächte und die Bereiche der sichtbaren Schöpfung erscheinen zugleich als Götter oder als schreckliche Ungeheuer und Drachen personifiziert; so ist die babylonische Tiāmat das Ungeheuer des chaotischen Urzustands. So werden auch die Beziehungen der Naturmächte untereinander mythologisch als Verwandtschaftsbeziehungen nach Art der menschlichen aufgefaßt: daß Erebos und Nyx zusammen den Aither und die Hemera erzeugen, ist der mythologische Ausdruck für den Gedanken, daß Licht und Tag aus Finsternis und Nacht hervorgegangen sind. Oder der Kampf des Lichts gegen die Finsternis, aus dem die Welt entsteht, erscheint als Kampf des Lichtgottes gegen die Wesen der Finsternis: so bekämpft und besiegt bei den Babyloniern Marduk die Tiāmat und bildet dann die organisierte Welt. Die mythologische Haltung, die für alle diese Schöpfungserzählungen bezeichnend ist, unterscheidet sie wiederum aufs deutlichste von I. Mose 1: die heidnischen Mythen erzählen von Göttern, aus deren wechselseitigen Beziehungen in Zeugung und Kampf die Welt entstanden ist;

die biblische Erzählung aber weiß von einem Gott, der nur Einer ist, nicht erzeugt und nicht zeugend, und dem die Welt zu Füßen liegt. — Während also der erste Eindruck bei einem solchen Vergleich der einer gewaltigen Verschiedenheit sein muß, lehrt doch eine genauere Untersuchung, daß dieser große Unterschied nicht von jeher bestanden hat; gewisse mythologische Reste in unserer Erzählung zeigen, daß sie ursprünglich den fremden Mythen ähnlicher gewesen ist. Der antimythologischen Stimmung, die sich jetzt darin ausspricht, muß eine Zeit vorangegangen sein, in der das Volk mythologischer dachte.

Nach einem phönizischen Schöpfungsmythus hat ursprünglich das Pneuma, d. h. der Geist, das Wehen, neben dem finsteren Chaos, d. h. der Kluft, dem Abgrund, bestanden; durch ihre Vereinigung entsteht der Urschlamm, der sich zum Weltenei gestaltet. Man sieht trotz aller Verschiedenheit das Zusammentreffen mit der biblischen Chaos-Vorstellung.

Auch in der ägyptischen Überlieferung kommt das Urmeer und die Trennung von Himmel und Erde vor.

Von besonderer Bedeutung sind die babylonischen Traditionen, bekannt aus den griechisch schreibenden Damascius und Berosus und seit 1873 aus dem keilschriftlichen, nach seinen Anfangsworten „Enuma elisch" genannten Schöpfungsmythus. Auch nach babylonischer Lehre steht im Anfang der Welt ein „Chaos": Tiāmat und Apsū, Urmutter und Urvater. Aus diesem Paar gehen in langen Zeiträumen drei Generationen von Urgöttern hervor. Das Folgende berichtet nun, wie es zu einem Kampf zwischen Tiāmat und den neu entstandenen Göttern, ihren Kindern, gekommen ist; wie nach mancherlei vergeblichen Versuchen der Götter, Tiāmat und ihre schrecklichen Helfer zu überwinden, schließlich Marduk, einer der jüngsten, auftritt. Marduk aber läßt sich vorher die Herrschaft über das All versprechen. Dann rüstet er sich zum Kampfe und fährt Tiāmat entgegen. Tiāmats Helfer fliehen; sie selber hält ihm stand. Marduk hält ihr ihre Frevel vor. Dann beginnt der Kampf. Der Gott umschließt sie mit einem Netz und läßt einen Sturmwind gegen sie los. Als sie nun das Maul aufreißt, ihn herunterzuschlingen, läßt er den Sturmwind hineinfahren und zwingt sie so, das Maul aufgesperrt zu halten. Dann stößt er seine Waffe in den aufgesperrten Rachen nach und zerschneidet ihr Inneres. Er nimmt ihre Helfer gefangen und fesselt sie. Nach dem Kampf, durch Geschenke der Götter besänftigt, kommt der Gott auf kluge Gedanken. Er zerschneidet das Ungetüm in zwei Teile: aus der einen Hälfte macht er den Himmel, zieht eine Schranke und stellt Wächter auf, daß die Wasser nicht heraus können. Das Folgende berichtet die Schöpfung der übrigen Welt, voran die der Gestirne, zuletzt die der Menschen. Die Erzählung schließt mit einem Hymnus, worin Marduk in zahlreichen Ehrennamen als Schöpfer verherrlicht wird.

Der babylonische Mythus ist der Form und dem Inhalt nach ein Gedicht, und zwar ein Gedicht von hinreißender Gewalt und voll von bunten Farben, wenn auch für unsere Empfindung zu grell und grotesk. Deutlich ist seine Entstehung aus der Natur der babylonischen Landschaft. Wie noch jetzt im Winter Wasser und Finsternis herrschen, so hat einst Tiāmat, das Urmeer, das Regiment gehabt. Die eigentliche Pointe des Mythus ist nun die Beschreibung, wie die gegenwärtige Welt aus dem Urmeer entstanden ist: Marduk spaltete das Urwasser in zwei Teile, das Wasser des Himmels und das Wasser auf Erden. Daher die eigentümliche Art, in der das Ungetüm überwunden wird, daß der Gott ihm das Maul durch den Orkan aufhalten läßt und es dann von innen zerschneidet. Diese Pointe des Mythus erklärt sich aus dem babylonischen Klima vollkommen: am Ende der Regenzeit bricht die Frühsonne durch und teilt die grauen Massen der Regen, Wolken und Nebel: so wird die Welt geschaffen. Auch die Anschauung des täglichen Kampfes des Sonnengottes mit der Nacht mag mit eingewirkt haben. Der Mythus schreibt — dies ist einer seiner Nebengedanken — die Schöpfung der Welt und die Überwindung Tiāmats ursprünglich dem Bēl von Nippur, in seiner erhaltenen Gestalt aber dem Bēl-Marduk, dem Stadtgott von Babel, zu. Er will also sagen: Babel gehört die Herrschaft über die Welt; Babels Gott hat die Welt

geschaffen. In dieser Form stammt der Mythus aus der Zeit der Vorherrschaft Babels seit Hammurabi, d. h. aus der Zeit um 2100. Doch darf man vermuten, daß er in Babylonien viel älter ist.

I. Mose 1 stimmt mit dem Stoff dieses Mythus in folgenden Zügen überein: a) daß die Welt durch die Zerteilung des Urmeers in zwei Teile entsteht. Nun findet sich der Gedanke einer Zerteilung des Urstoffs auch in anderen Kosmogonien, dennoch ist diese Übereinstimmung von großer Bedeutung, da der geteilte Urstoff in beiden Überlieferungen als Wasser gedacht und besonders, da dies Wasser in beiden mit demselben Namen Tehōm = Tiāmat genannt wird. b) Daß die Finsternis am Anfange steht, sagt auch Berosus, ist aber auch sonst eine häufige Vorstellung. c) In der Vorlage des P wird die Schöpfung der Erde und der Pflanzen als ein Werk gerechnet; ebenso taucht im Babylonischen nach Berosus die Erde sofort fruchttragend aus den Fluten empor. – Dagegen hat der babylonische Mythus gewisse Züge nicht, die in I. Mose 1 zum ältesten Bestand gehören. So fehlt a) der Zug vom Brüten des Geistes; b) ein Gegenstück zu dem hebräischen Tōhu wabōhu. c) Dem uralten „Wir" bei der Menschenschöpfung steht im Babylonischen ein „Ich" entgegen. d) Die Himmelskörper werden im Babylonischen an viel früherer Stelle als im Hebräischen geschaffen. Wie ist dies komplizierte Bild zu deuten? Von einer unmittelbaren Übernahme des babylonischen Mythus in das Hebräische kann keine Rede sein. Wohl aber ist teilweise Beeinflussung der hebräischen Überlieferung durch die babylonische anzunehmen. Dies um so mehr, als der Hauptzug, in dem beide übereinstimmen, sich schwerlich aus dem kanaanäischen Klima erklärt.

Eine bei weitem nähere Verwandtschaft besteht zwischen dem babylonischen Mythus und den oben (vgl. S. 11f.) genannten poetischen Rezensionen; auch diese erzählen von einem Kampfe des Schöpfergottes gegen Tehōm, in dem Jahve die Herrschaft über die Welt gewonnen hat, und ein Teil davon personifiziert das Urmeer als ein furchtbares Ungetüm, dessen Trotz Jahve, ehe er die Welt schuf, überwunden hat. Auch Einzelheiten des Mythus kehren hier wieder: so redet auch die hebräische Überlieferung von „Rahabs Helfern", die sich unter Jahves Füßen krümmen mußten (Hiob 9, 13), und erzählt nicht nur von Jahves Kraft, sondern auch von seiner Klugheit, mit der er das Ungetüm überwand (Hiob 26, 12). Diese Erzählungen sind nun bei weitem mythologischer als I. Mose 1; anderseits ist das Mythologische in ihnen viel blasser als in dem so sehr viel krasseren babylonischen Mythus. Sie stellen also ein Mittelglied zwischen diesem und I. Mose 1 dar und zeigen uns den Weg, auf dem gewisse Stücke des babylonischen Erzählungsstoffes schließlich an den Verfasser der biblischen Erzählung gekommen sind.

Wenn nun einerseits in I. Mose 1 sich einzelne Reste eines ursprünglich-babylonischen Stoffes verarbeitet finden, so ist damit anderseits bei der großen inneren Mannigfaltigkeit, die darin enthalten ist, nicht ausgeschlossen, daß auch andere Schöpfungsmythen, vielleicht anderer Völker, mit eingewirkt haben. Wahrscheinlich ist das besonders für die Vorstellungen vom Weltenei und vom Urgeiste, die sich auch im Phönizischen finden und ebendaher stammen mögen. Eben aus dieser Mischung mit andersartigen Elementen dürfen wir auch schließen, daß der babylonische Stoff nicht unmittelbar, sondern durch mancherlei Vermittlungen an Israel gekommen ist.

Über die Zeit, da die bezeichneten kosmogonischen Reste zu den Hebräern gekommen sind, ist dasselbe zu sagen wie oben über die Zeit der Einwanderung der Sintflutsage, vgl. S. 85f. Aus inneren Gründen ist die Einwanderung solcher kosmogonischer Mythen in später Zeit sehr unwahrscheinlich. Zunächst ist die Annahme, P selber habe den babylonischen Mythus übersetzt und umgearbeitet, – von den schwerwiegenden stofflichen Verschiedenheiten noch ganz abgesehen – außerordentlich schwierig: ein Mann von so ausgeprägter jüdischer Eigenart, erfüllt von der Verachtung des Judentums gegen die Götter der Heiden, hätte eine babylonische Göttergeschichte, und nun gar eine so groteske und phantastische, gehaßt und verachtet, aber niemals übernommen. Ebenso unwahrscheinlich ist, daß solche Mythen in der Zeit der assyrischen Herrschaft über Juda, als die babylonische Kultur in Juda in vollen Strömen einzog, in die Jahvereligion eingedrungen

seien. Denn damals war in der Prophetie bereits das Vollbewußtsein der Besonderheit der Jahvereligion erwacht, und die Prophetie leistete allem Fremden gegenüber einen leidenschaftlichen Widerstand. Wären solche Schöpfungsmythen erst damals bekannt geworden, so wäre es ihnen sicherlich unter den Propheten nicht anders ergangen als den babylonischen Altären und den Rossen des Schamasch. Wir werden also in eine bei weitem ältere Zeit gewiesen und dürfen die Schöpfungsmythen für einen Bestandteil der vorderasiatischen Kultur halten, der schon vor Israel in Kanaan bekannt war und den man in Israel kennen lernte, als es in die Kultur Kanaans allmählich hineinwuchs. Auch werden wir notwendigerweise eine lange Geschichte und einen großen Zeitraum annehmen müssen, worin das Mythologische, das die Erzählung einst besessen hat, so sehr verschwinden und das Fremdartige so sehr israelitisiert werden konnte. Diese Annahme wird durch den Charakter von I. Mose 1 selbst durchaus bestätigt; I. Mose 1 selber ist nicht ein Stück aus einem Guß, sondern zeigt eine höchst eigentümliche Mischung ältester und jüngster Züge, die sich nur aus einer langen Geschichte der Tradition erklären läßt. — Schließlich haben wir noch außerhalb der Genesis einige Anspielungen an den babylonischen Schöpfungsmythus, von denen viele zeitlich vor I. Mose 1 fallen; die älteste deutliche Anspielung ist die Erwähnung Rahabs bei Jesaias (30, 7).

6. **Das Gesamtergebnis.** Hieraus ergibt sich folgendes Geschichtsbild: gewisse Teile des alten babylonischen Mythus von der Weltschöpfung sind nebst manchen anderen Stücken der babylonischen Kultur in vorisraelitischer Zeit auch nach Kanaan gekommen. Andere fremdartige oder einheimische Elemente waren hinzugetreten. Als Israel Kanaans Kultur übernahm, hat es auch diese Geschichte neben anderen Urmythen kennen gelernt. Wir setzen diese Übernahme der babylonischen Mythen etwa in die Zeit der ersten Könige Israels. Israel aber — und dies ist für uns das wichtigste in dem ganzen Bilde — hat den Mythus aufs stärkste sich und seiner Religion angeeignet. Es hat das Mythologische, das seiner Religion widerstrebte, zuerst gedämpft und schließlich bis auf geringe Reste ganz ausgetrieben. Zuletzt ist der Stoff noch durch die Bearbeitung des P hindurchgegangen. So zeigt auch diese Geschichte die wunderbare Kraft der Jahvereligion, die das Fremdartigste und Widerstrebendste in ihre Dienste zwingt. Eine solche Geschichte aber, in der das Hohe und Reine entsteht aus geringen und armen Anfängen, erscheint uns als ein wundervolles und Gottes würdiges Schauspiel. Denn das ist die Art der Offenbarung Gottes: I. Mose 1 ist nicht fertig vom Himmel gefallen, sondern es ist in einer großen und erhebenden Geschichte entstanden.

7. **Andere Schöpfungserzählungen in der Bibel.** Außer I. Mose 1 gibt es im Alten Testament noch eine Reihe anderer, mehr oder minder ausführlich erhaltener Traditionen von der Entstehung der Welt. Die bekannteste Parallele ist die Erzählung des J 2, 4b ff., die in ihrem bei weitem naiveren Tone aufs stärkste von unserm Kapitel absticht, vgl. oben S. 55 ff. Auch sonst klingt häufig in Anspielungen an derartige Überlieferungen Mythologisches nach: so erinnert Ps. 90, 2 an die Zeit, da die Berge „geboren" wurden, da Welt und Erde „kreißte"; oder wir hören, wie Gott die Grundlagen der Erde legte, als allzumal (wie beim Fest des Grundsteinlegens) die Morgensterne jubelten und jauchzten alle Gottessöhne (Hiob 38, 5 f.); oder wie das Meer aus dem Schoße hervorbrach und Gott das neugeborene Kind mit Wolken als seinen Windeln bedeckte (Hiob 38, 8 ff.). Oder wir hören von dem großen Geheimnis der Schöpfung, daß Gott es so gefügt hat, daß die Erde auf Wassern gegründet ist und doch nicht schwankt (Ps. 24, 2), usw. Aus solchen Anspielungen ist ersichtlich, daß es neben I. Mose 1 noch eine Reihe Schöpfungstraditionen gegeben haben muß, die in der Auswahl des Stoffes und in der Art der Anordnung mannigfach davon abwichen. Diese Tatsache lehrt, daß unser Kapitel in alter Zeit keineswegs so einzigartig gewesen ist, wie es uns jetzt scheinen mag: unter mancherlei kosmogonischen Theorien stellt es eine, und keineswegs die ausschlaggebende, dar.

8. **Verhältnis von I. Mose 1 zur Naturwissenschaft.** Die Erzählung enthält ihrer Natur nach zwei Arten von Stoffen: 1) den religiösen Glauben, daß

Gott die Welt durch sein Wort geschaffen hat, 2) eine wissenschaftliche Theorie über die Reihe der einzelnen Entstehungen; daß auch das zweite, die kosmogonische Theorie, hier vorhanden ist, daß es also dem Verfasser nicht nur darauf ankommt, den religiösen Gedanken von der Schöpfung anschaulich darzustellen, sondern daß er zugleich den wirklichen Hergang der Entstehung der Welt erzählen will, hätte man niemals leugnen sollen. Diese kosmogonische Theorie aber ist, wenn man sie verstehen und würdigen will, in eine Geschichte der naturwissenschaftlichen Anschauungen im alten Orient einzustellen. Hiermit ist die Stellung des historisch Gerichteten zu dem hier aufgenommenen naturwissenschaftlichen Stoffe gegeben. Der Historiker wundert sich durchaus nicht, wenn solche Angaben zu den Ergebnissen unserer modernen Naturwissenschaft nicht stimmen, sondern er setzt das als selbstverständlich voraus. Damals war die Naturwissenschaft noch in ihren Anfängen. Damals glaubten die Menschen noch, daß die Erde fest stehe, daß der Himmel über ihr ein wirkliches Gewölbe sei, an das Gott die Gestirne als Leuchten gesetzt habe, und daß über der Feste des Himmels ein gewaltiges Meer sich befinde, aus dem der Regen auf die Erde herabströme. Damals wußte man von den unendlich langen Epochen noch nichts, in denen sich die gegenwärtige Erde gebildet hat, und ebensowenig von der Geschichte, welche die Tierwelt erlebt hat; es schienen damals sieben Tage für die Schöpfung reichlich zu genügen. Und die Meinung, daß die Gestirne nach der Erde entstanden seien, schien damals noch ganz vernünftig zu sein. Nur ein ganz ungeschichtlicher Sinn kann also den Versuch machen, I. Mose 1 und die moderne Naturwissenschaft miteinander in Einklang zu bringen, oder umgekehrt, Darwin gegen „Moses" ins Feld zu führen. Vielmehr wird es die Religion der Naturwissenschaft überlassen müssen, über die Entstehung der Welt und auch der Menschheit ihre Aussagen zu machen, so gut sie immer kann. Anderseits wird die Naturwissenschaft, wenn sie ihre Grenzen achtet, das Dogma von der Schöpfung weder verneinen noch bejahen. Dieses Dogma hat andere als wissenschaftliche Wurzeln. Es ist der Ausdruck des Glaubens an die absolute Macht Gottes über die Welt.

11. Sethitenstammbaum bei P 5.

5 [1]Dies ist das Schriftstück vom Stammbaum Adams.

Am Tage, da Gott den Adam schuf, machte er ihn nach Gottes Bilde; [2]als Mann und Weib schuf er sie; und er segnete sie und gab ihnen den Namen „Mensch", am Tage, da sie erschaffen wurden. [3]Als nun Adam 130 Jahre alt war, zeugte er 'einen Sohn' nach seinem Bilde und Gleichnis und gab ihm den Namen Seth. [4]Nach der Erzeugung des Seth lebte Adam noch 800 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. [5]Demnach waren alle Tage Adams, die er lebte, 930 Jahre; da starb er.

[6]Als nun Seth 105 Jahre alt war, zeugte er den Enos. [7]Nach der Erzeugung des Enos lebte Seth noch 807 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. [8]Demnach waren alle Tage Seths 912 Jahre; da starb er.

[9]Als nun Enos 90 Jahre alt war, zeugte er den Kenan. [10]Nach der Erzeugung des Kenan lebte Enos noch 815 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. [11]Demnach waren alle Tage des Enos 905 Jahre; da starb er.

[12]Als nun Kenan 70 Jahre alt war, zeugte er den Mahalalel. [13]Nach der Erzeugung des Mahalalel lebte Kenan noch 840 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. [14]Demnach waren alle Tage des Kenan 910 Jahre; da starb er.

15 Als nun Mahalalel 65 Jahre alt war, zeugte er den Jared.
16 Nach der Erzeugung des Jared lebte Mahalalel noch 830 Jahre und
zeugte Söhne und Töchter. 17 Demnach waren alle Tage des Maha-
lalel 895 Jahre; da starb er.
18 Als nun Jared 162 Jahre alt war, zeugte er den Henoch.
19 Nach der Erzeugung des Henoch lebte Jared noch 800 Jahre und
zeugte Söhne und Töchter. 20 Demnach waren alle Tage des Jared
962 Jahre; da starb er.
21 Als nun Henoch 65 Jahre alt war, zeugte er den Methusalah.
22 Und Henoch wandelte mit Gott. Nach der Erzeugung des Methu-
salah 'lebte er' noch 300 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
23 Demnach waren alle Tage des Henoch 365 Jahre. 24 Und Henoch
wandelte mit Gott, und er war nicht mehr, denn Gott hatte ihn zu
sich genommen.
25 Als nun Methusalah 187 Jahre alt war, zeugte er den Lamech.
26 Nach der Erzeugung des Lamech lebte Methusalah noch 782 Jahre
und zeugte Söhne und Töchter. 27 Demnach waren alle Tage des
Methusalah 969 Jahre; da starb er.
28 Als nun Lamech 182 Jahre alt war, zeugte er einen Sohn;
29 dessen Namen nannte er Noah, denn er sprach: der wird uns
trösten in unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände durch
eben den Acker, den Jahve verflucht hat. 30 Nach der Erzeugung
des Noah lebte Lamech noch 595 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
31 Demnach waren alle Tage des Lamech 777 Jahre; da starb er.
32 Als nun Noah 500 Jahre alt war, zeugte Noah den Sem,
Ham und Japheth.

1. **Quellenkritik.** Das Stück setzt gegenüber Kap. 4 ganz neu ein, stammt also aus anderer Quelle. Diese Quelle ist P, wie besonders der überaus formelhafte Stil beweist. In P ist 5, 1ff. die unmittelbare Fortsetzung von 1, 1–2, 4a. – Nicht zu P gehört Vers 29: diese Worte fallen aus dem Schema des P heraus und unterscheiden sich ihrem altertümlichen Charakter nach von ihm aufs deutlichste; das Wort „Jahve" zeigt überdies, daß der Vers zu J gehört. Weiteres S. 75f.

2. **Herkunft der Überlieferung.** Sehr nahe verwandt mit der Tradition von den zehn Patriarchen ist die von den zehn Urkönigen Babyloniens. Die Namen dieser Könige lauten nach Berosus: Alōros, Alaparos, Amēlon, Ammenon, Megalaros, Daōnos, Euedōrachos, Amempsinos, Otiartes, Xisuthros. Beide Listen, so verschieden sie auf den ersten Blick zu sein scheinen, stimmen in Folgendem überein: zunächst in der Zeit, in der diese Männer gelebt haben sollen: von der Schöpfung bis zur Sintflut; sodann in der Zehnzahl; weiter darin, daß jedem von ihnen eine sehr große Zahl hinzugefügt ist; schließlich in folgenden auffallenden Einzelheiten: An dritter Stelle steht der Name „Mensch", babylonisch amēlu = Amēlon, hebräisch Enos. An vierter Stelle Ammenon, d. i. vielleicht babylonisch *âminânu, ummânu, Werkmeister, wofür das hebräische Kēnan, „Schmied" hat. An siebenter Stelle hebräisch Henoch, der „mit Gott" lebt und zu Gott entrückt wird; auch Euedōrachos (Edoranchus) = babylonisch En-me-dur-an-ki ist ein berühmter Gottesmann der Urzeit, eingeweiht in die göttlichen Mysterien, in das „Geheimnis Himmels und der Erden". An achter Stelle Amempsinos = babylonisch Amêl-Sin, „Mann des (Mondgottes) Sin"; im Hebräischen steht an dieser Stelle Methusalah, „Mann des (Gottes?) Salah" (Schelach), dem bei J Methusael „Mann des El" entspricht. An neunter Stelle steht in beiden Listen der Vater des Helden der Sintflut, an zehnter dieser selbst. Demnach muß zwischen beiden Stammbäumen Urverwandtschaft bestehen. Nach dem allgemeinen Gange der

Kulturgeschichte und nach den Analogien der Sintflutsage sowie einiger Bestandteile der Schöpfungserzählung (vgl. oben S. 84 f. 115) ist anzunehmen, daß die hebräische Überlieferung aus der babylonischen entstanden ist. – Die babylonischen Namen selber sind im Hebräischen nicht erhalten; vielmehr hat eine tiefgreifende Umarbeitung stattgefunden, wobei jene entweder übersetzt oder durch die Namen hebräischer Figuren ersetzt worden sind. Bezeichnend ist, daß aus den babylonischen Urkönigen im Hebräischen Urväter geworden sind: die babylonische Kultur ist um so vieles älter als die hebräische, daß babylonische Überlieferung von Königen in einer Zeit sprechen kann, in der sich die hebräische nicht Könige, sondern nur Privatpersonen vorzustellen vermag. – Die Sieben- und Zehnzahl der Stammväter kommt auch bei anderen Völkern sehr häufig vor.

3. **Die Zahlen.** Auch im Babylonischen sind den Urnamen Zahlen hinzugesetzt. Auch daß diese Zahlen so seltsam groß sind, ist beiden Überlieferungen gemeinsam; die babylonischen sind sogar noch bei weitem größer; die babylonischen Gelehrten, astronomisch gebildet, rechneten mit um vieles größeren Zeitepochen als die hebräischen. Zu Grunde liegt bei beiden die Annahme, daß die ältesten Menschen viel langlebiger gewesen seien als die der Gegenwart. Wie gewaltige Kraft, so dachte man, müssen die Älteväter besessen haben welche die ganze Menschheit haben zeugen können! Ferner erklären sich die hohen Zahlen daraus, daß jene Urväter z. T. ursprünglich Götter gewesen sein mögen; so sind die 365 Jahre des Henoch zu deuten. Schließlich mag man noch in Erwägung ziehen daß die Notwendigkeit vorlag, mit den wenigen überlieferten Namen sehr große Zeiträume der Urgeschichte auszufüllen. Die moderne Theologie aber hat auch hier durchaus keine Veranlassung, sich für solche naive Theorien von der Urzeit, die sich übrigens auch noch bei anderen antiken Völkern finden, irgendwie zu erwärmen. – Die babylonische Tradition gibt nur die Regierungszahlen der Könige an; an ihre Stelle sind in der hebräischen die Lebensjahre der Urväter getreten. Da aber diese Zahlen zugleich den Zweck haben, die Dauer der ganzen Epoche zu bestimmen, und die Lebensjahre dazu nicht imstande waren, so hat die hebräische Überlieferung ein seltsames und doch höchst scharfsinniges Mittel erfunden: man zählt diejenigen Lebensjahre zusammen, in denen die Urväter ihre ältesten Söhne erzeugt haben. Im einzelnen weichen die Zahlen in unserem hebräischen, dem samaritanischen und dem Text der griechischen Übersetzung stark von einander ab. Diese Abweichungen aber sind offenbar nicht zufällig, sondern ruhen auf chronologischen, uns freilich nicht recht durchsichtigen Systemen, in denen die ganze Dauer der Welt berechnet werden soll.

4. **Das Schema.** P hat dem Ganzen ein für ihn höchst bezeichnendes Schema übergeworfen: „Als A x Jahre alt war, zeugte er den B. Nach der Erzeugung des B aber lebte A noch y Jahre und zeugte Söhne und Töchter. Demnach waren alle Jahre des A x + y Jahre: da starb er." Dies Schema, möglichst ohne Wechsel durchgeführt, zeigt zugleich die Poesielosigkeit und die wissenschaftliche Genauigkeit des Verfassers. Dasselbe Schema noch einmal 11, 10–26 bei P.

5. **Abweichungen vom Schema und Einzelheiten.** Die ersten Sätze wiederholen aus dem Vorhergehenden das Wichtigste über den Menschen. Nachholend wird noch hinzugefügt, daß Gott dem Menschen den Namen gegeben hat. Nunmehr aber geht der göttliche Segen („seid fruchtbar") in Erfüllung, und zugleich pflanzt sich der Name „Mensch" und Gottes Ebenbild fort: Adam trug Gottes Bild; Seth, Adams Sohn, war Adams Abbild; also war auch Seth und seine Nachkommenschaft Gott ähnlich. – Eigentümlich ist das über Henoch Gesagte. Es heißt von ihm nicht wie von den andern, daß er starb, sondern geheimnisvoll andeutend, daß er „nicht mehr war", d. h. daß er plötzlich verschwunden war, genauer, aber noch immer mysteriös, daß „Gott ihn hinweggenommen hatte"; wohin er ihn genommen hatte, sagt P mit Willen nicht; es ist die echt jüdische Scheu vor dem Mythologischen, die es ihm verbietet, deutlicher zu reden; die alte Überlieferung aber meint, daß er zu Gott entrückt worden ist. Solche Entrückung erzählt die israelitische Überlieferung noch von Elias, ursprünglich auch wohl von Moses. Paralleles im Babylonischen und Griechisch-Römischen. Dergleichen Entrückungssagen sind

meistens wohl so zu erklären, daß der Entrückte ursprünglich ein Gott gewesen ist, der zum Menschen herabgedrückt worden ist, von dem man aber noch festhielt, daß er schließlich wieder ein Gott geworden sei. Daß Ähnliche auch bei Henoch vorliegt, scheint die Zahl seines Lebens, 365 Jahre, zu zeigen. Diese Zahl, die Zahl der Tage des Sonnenjahrs, fällt unter den übrigen Lebenszahlen durch ihre Kleinheit stark auf. Auch bei En-me-dur-an-ki, dem babylonischen Urbild des Henoch, wird unter den Göttern, die ihm die Offenbarungen geben, der Sonnengott an erster Stelle genannt; und auch En-me-dur-an-ki ist König gerade von Sippar, der Kultusstadt des Sonnengottes. Auch der Ausdruck „er wandelte mit Gott", (nicht: vor Gott oder hinter Gott) wie 6, 9 von Noah, ist bedeutsam und scheint als letzter Nachklang auf Henochs vertrauten Verkehr mit Gott hinzuweisen; antik gesprochen: ihm ist Gott erschienen und hat ihm Geheimnisse offenbart. Was das für Geheimnisse gewesen sind, erfahren wir aus der hebräischen Überlieferung nicht. Ähnliches weiß die babylonische Überlieferung von En-me-dur-an-ki; da ist es die Kunst des Orakelwesens, insbesondere des bârû-Priestertums, d. h. der Wahrsager, Zeichendeuter, Haruspices, was er offenbart erhält. Das spätere Judentum erzählt oft von Henoch und schreibt ihm die Kenntnis derjenigen Geheimnisse zu, die man damals als die höchsten ansah: Henoch, der große Weltenwanderer, hat alle Mysterien Himmels und der Erde geschaut, kennt alle Geheimnisse der Vergangenheit und Zukunft und hat dies alles in Büchern niedergelegt. So ist die alte Henochtradition, die in P schon ganz verschollen war, im spätesten Judentum wieder aufgelebt. Manche Theologen haben in der Entrückung des Henoch eine erste Ahnung des Unsterblichkeitsglaubens gesehen; aber von solchem Glauben ist das hebräische Altertum weit entfernt: Männer wie Henoch und Elias haben den Tod nicht geschmeckt, aber wir sind nicht Henoch und nicht Elias.

12. Sintflutsage bei P (und J) 6, 9—9, 17. 28. 29.

6 [5]Jahve sah, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens immerfort nur böse war; [6]da reute es Jahve, daß er die Menschen auf Erden geschaffen hatte, und es bekümmerte ihn tief. [7]Darum sprach Jahve: ich will die Menschen, die ich geschaffen habe,[1]) von der Fläche des Erdbodens vertilgen, Menschen und Vieh und Gewürm und Vögel des Himmels,[1]) denn es reuet mich, daß ich sie geschaffen habe. [8]Noah aber hatte Gnade vor Jahve gefunden.

[9]Dies ist der Stammbaum des Noah. Noah war ein gerechter Mann, ohne Fehler in seinen Geschlechtern. Mit Gott wandelte Noah. [10]Noah zeugte drei Söhne, Sem, Ham und Japheth. [11]Die Erde aber wurde immer verderbter vor Gott; die Erde füllte sich mit Freveln. [12]Da sah Gott die Erde an, und siehe, sie war verderbt; denn alles Fleisch auf der ganzen Erde war in seinem Wandel verderbt. — [13]Und Gott sprach zu Noah: ich habe das Ende allen Fleisches beschlossen; denn die Erde ist ihrethalben voller Frevel; 'sie machen' die Erde 'verderbt'[2]). [14aα]Baue dir eine Arche aus Tannenholz; [14b]und verpiche sie von innen und von außen mit Pech. [15]Also aber sollst du sie machen: dreihundert Ellen soll die Länge der Arche sein, fünfzig Ellen ihre Breite und dreißig Ellen ihre Höhe; [16aβ]nach der Elle sollst du sie vollenden. [16aα]Ein Dach sollst du der Arche machen [16aγ]oben; und die Tür der Arche sollst du an der Seite anbringen. [14aβ]Aus 'lauter' Kammern soll die Arche, die

[1]) Auffüllungen von späterer Hand im Stile des P.
[2]) wehinnām mašhīthīm.

du baust, bestehen; [16b] ein unteres, zweites und drittes Stockwerk sollst du darin bauen. — [17] Ich aber bringe die Sintflut, Wasser auf der Erde, um alles Fleisch, worin Lebensgeist ist, unter dem Himmel zu vertilgen. Alles, was auf Erden lebt, soll untergehen. [18] Aber mit dir will ich einen Bund errichten: du sollst in die Arche gehn, du und deine Söhne und dein Weib und die Weiber deiner Söhne mit dir; [19] und von allem Lebendigen, von allem Fleisch sollst du je zwei in die Arche hineinnehmen, um sie mit dir am Leben zu erhalten; ein Männchen und ein Weibchen sollen es sein, [20] von dem ganzen Geschlechte des Gevögels und von dem ganzen Geschlechte des Viehs 'und' von dem ganzen Geschlechte allen Gewürms der Erde: je zwei sollen zu dir in die Arche gehen, um sie am Leben zu erhalten. [21] Du aber nimm dir von aller Speise, die man essen kann, und sammle sie bei dir auf; die soll dir und ihnen zur Nahrung dienen. — [22] Noah aber tat, ganz wie ihm Gott befohlen hatte: so tat er.

7 [1] Dann sprach Jahve zu Noah: Geh du samt deinem ganzen Hause in die Arche; denn dich habe ich als gerecht vor mir befunden in diesem Geschlecht. [2] Von allen reinen Tieren nimm zu dir je sieben Paare und von den Tieren, die nicht rein sind, 'je' zwei Paare, [3] auch vom Gevögel des Himmels je sieben, Männchen und Weibchen,[1]) auf daß Same lebendig bleibe auf der Fläche der ganzen Erde. [4] Denn in noch sieben Tagen will ich es regnen lassen auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte und so alle Wesen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Fläche des Erdbodens. — [5] Noah aber tat, ganz wie ihm Jahve befohlen hatte.

[6] Noah aber war 600 Jahre alt, als die Sintflut kam, Wasser auf der Erde. [7] Da ging Noah und seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne samt ihm[1]) in die Arche vor den Wassern der Sintflut. [8] Von dem reinen Vieh und von dem Vieh, das nicht rein ist, und vom Gevögel und 'von' allem, was auf dem Boden kriecht, [9] gingen je zwei zu Noah in die Arche ein, Männchen und Weibchen, wie Gott dem Noah befohlen hatte[1]). — [10] Nach sieben Tagen aber kamen die Wasser der Sintflut über die Erde. [11] Im sechshundertsten Jahre des Lebens Noahs im zweiten Monat am siebzehnten Tage: an diesem Tage,

da brachen auf alle Quellen der großen Tiefe,
und die Fenster des Himmels taten sich auf.

[12] Der Regen aber strömte auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte. [13] An eben diesem Tage gingen Noah und Sem, Ham und Japheth, die Söhne Noahs, und das Weib Noahs und die drei Weiber seiner Söhne samt 'ihm' in die Arche; [14] sie und das ganze Geschlecht allen Wildes und das ganze Geschlecht allen Viehs und das ganze Geschlecht allen Gewürms, was auf Erden kriecht, und das ganze Geschlecht allen Gevögels, alle Vögel, alles, was Flügel hat: [15] die gingen zu Noah in die Arche ein, je zwei von allem Fleisch, worin Lebensgeist ist; [16] und was einging, war ein Männchen und ein Weibchen von allem Fleisch, wie ihm Gott befohlen hatte. Und Jahve schloß hinter ihm zu. [17] Da kam die Flut vierzig Tage[1]) über die Erde.

Und die Wasser stiegen und hoben die Arche empor, daß sie über der Erde schwamm. [18] Und die Wasser nahmen zu und

[1]) Auffüllungen von späterer Hand im Stile des P.
[2]) Ein Zusatz, der den Bericht des P mit J ausgleichen soll.

stiegen hoch über die Erde, daß die Arche auf der Fläche der Wasser dahinfuhr. [19]Und die Wasser stiegen immer noch höher über die Erde und bedeckten alle höchsten Berge unter dem ganzen Himmel. [20]Fünfzehn Ellen stiegen die Wasser noch darüber und bedeckten so die Berge. — [21]Da ging alles Fleisch unter, was sich auf Erden regt, an Gevögel, an Vieh, an Wild und allem Gewimmel, was auf Erden wimmelt, und alle Menschen. [22]Alles, was Lebensgeistodem[1]) in seiner Nase hat und auf dem Trocknen lebt, das starb. [23]So wurden vertilgt[2]) alle Wesen auf der Fläche des Erdbodens, Menschen wie Vieh wie Gewürm wie Gevögel des Himmels: die wurden vertilgt von der Erde[3]); nur Noah blieb übrig, und was bei ihm in der Arche war. — [24]Die Wasser aber stiegen über die Erde 150 Tage.

8 [1]Da gedachte Gott an Noah und an alles Wild und an alles Vieh, das bei ihm in der Arche war. Und Gott ließ einen Wind über die Erde wehen, daß die Wasser sanken.

[2]Da wurden verschlossen die Quellen der Tiefe
und die Fenster des Himmels.

Dem Regen aber ward vom Himmel her gewehrt. [3]Da verliefen sich die Wasser allmählich von der Erde. So fielen die Wasser am Ende 'der' 150 Tage; [4]so daß die Arche fest saß im siebenten Monat am siebzehnten Tage auf einem Berge von Ararat. [5]Die Wasser aber fielen immer mehr bis zum zehnten Monat. Im zehnten Monat am ersten Tage wurden die Spitzen der Berge sichtbar. [6]Nach vierzig Tagen aber tat Noah das Fenster an der Arche, das er gemacht hatte, auf. [7][Und er schickte den Raben aus; der flog hin und her, bis das Wasser von der Erde ausgetrocknet war]. [8]Und er schickte die Taube aus, um zu sehen, ob sich das Wasser von der Fläche des Erdbodens verlaufen hätte: [9]aber die Taube fand keinen Ort, da ihr Fuß ruhen konnte; so kam sie zu ihm in die Arche zurück, weil noch auf der Fläche der ganzen Erde Wasser war; da streckte er die Hand heraus, ergriff sie und nahm sie zu sich in die Arche. — [10]Hierauf wartete er nochmals weitere sieben Tage, da schickte er abermals die Taube aus der Arche; [11]zur Abendzeit aber kam die Taube zu ihm zurück, und siehe da! sie hatte einen frischen Ölzweig im Schnabel. Daran erkannte Noah, daß sich das Wasser von der Erde verlaufen hatte. — [12]Hierauf wartete er nochmals weitere sieben Tage, da schickte er die Taube aus; dies Mal aber kam sie nicht wieder zu ihm. [13]Im sechshundertsten Jahre 'des Lebens Noahs' im ersten Monat am ersten Tage waren die Wasser auf der Erde versiegt. Da tat Noah das Dach vom Kasten und schaute aus, und siehe da! die Fläche des Erdbodens war trocken geworden! [14]Im zweiten Monat am siebenundzwanzigsten Tage war die Erde ausgetrocknet.

[15]Da sprach Gott zu Noah also: [16]geh jetzt aus der Arche, du und dein Weib und deine Söhne und die Weiber deiner Söhne samt dir; [17]alles Getier, das bei dir ist, alles Fleisch, an Gevögel und

---

[1]) ruaḥ ist Glosse.
[2]) Der ursprüngliche Text lautete: „so vertilgte Jahve."
[3]) Auffüllung von späterer Hand im Stile des P.

an Vieh und an allem Gewürm, was auf Erden kriecht, das führe mit dir heraus, daß es wimmle auf Erden und fruchtbar sei und sich mehre auf Erden. 18Da ging Noah hinaus und seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne mit ihm; 19alles Wild 'und alles Vieh' und alles Gevögel 'und alles Gewürm, das' auf Erden 'kriecht', die gingen nach ihren Arten aus der Arche.

20Und Noah baute Jahve einen Altar und nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln[1]) und brachte Ganzopfer dar auf dem Altar. 21Als Jahve aber den lieblichen Geruch roch, sprach Jahve bei sich selbst: ich will hinfort den Erdboden nicht mehr verfluchen um des Menschen willen; denn das Dichten des menschlichen Herzens ist doch böse von Jugend auf. Ich will hinfort nicht mehr alles Lebendige umbringen, wie ich getan habe. 22Nochmals, so lange die Erde steht, sollen

Säen und Ernten, Frost und Hitze,
Sommer und Winter, Tag und Nacht
nimmermehr aufhören!

9 1Da segnete Gott Noah und seine Söhne und sprach zu ihnen: seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde. 2Furcht und Schrecken vor euch liege über allem Getier der Erde und über allem Gevögel des Himmels, auf allem, was sich auf dem Boden regt, und auf allen Fischen des Meeres. In eure Hand seien sie gegeben. 3Alles, was sich regt, was lebendig ist: das soll eure Speise sein! Ich gebe euch hiermit alles wie das Grün des Krautes. — 4Nur Fleisch mit seiner Seele seinem Blute dürft ihr nicht essen. 5Aber euer eigen Blut will ich heimfordern; von allem Getier will ich es heimfordern; und von den Menschen, von euch untereinander, will ich die Seele des Menschen heimfordern.

6Wer Menschenblut vergießt,
des Blut wird durch Menschen vergossen;

denn nach Gottes Bilde hat er den Menschen gemacht. — 7Ihr aber seid fruchtbar und mehret euch, wimmelt auf Erden und 'beherrschet sie'!

8Und Gott sprach zu Noah und zu seinen Söhnen bei ihm also: 9Ich aber, ich errichte heute einen Bund mit euch und mit eurem Samen nach euch 10und mit allen lebendigen Wesen, die bei euch sind, an Vögeln, an Vieh und an allem Wild des Feldes bei euch, allen, die aus der Arche gekommen sind, allem Getier der Erde: 11Ich errichte einen Bund mit euch, daß niemals wieder alles Fleisch vertilgt werden soll von Wassern der Sintflut und keine Sintflut mehr kommen soll, die Erde zu verderben. 12Und Gott sprach: dies ist das Zeichen des Bundes, den ich jetzt schließe, zwischen mir und euch und allen lebendigen Wesen, die bei euch sind, für ewige Zeiten. 13Meinen Bogen stelle ich hiermit in die Wolken, der soll ein Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde. 14Wenn ich nun Wolken wölke über der Erde und der Bogen in den Wolken erscheint: 15dann will ich des Bundes gedenken, der zwischen mir und euch besteht und allen lebendigen Wesen, an allem Fleisch; so soll das Wasser niemals wieder zur Sintflut werden, alles Fleisch zu verderben. 16Wenn der

[1]) Auffüllung.

Bogen in den Wolken steht, will ich ihn ansehn und des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebendigen Wesen, an allem Fleisch, was auf Erden ist. [17]Und Gott sprach zu Noah: dies ist das Zeichen des Bundes, den ich heute errichte zwischen mir und euch und allem Fleisch, was auf Erden ist. — [28]Noah lebte nach der Sintflut noch 350 Jahre; [29]demnach waren alle Tage des Noah 950 Jahre; da starb er.

1. **Quellenscheidung.** Auf doppelte Quelle führen vor allem die beiden Gottesnamen „Jahve" und „Elohim", die abwechselnd und ohne erkennbare Bedeutungsverschiedenheit gebraucht werden; ferner eine Fülle von Wiederholungen: zweimal wird erzählt, daß Gott die Bosheit der Menschen sieht (6, 5 || 11 f.), daß er dem Noah den Untergang der Menschheit durch eine Flut verkündet (6, 17 || 7, 4), daß er ihm befiehlt, in die Arche einzugehen (6, 18 || 7, 1) samt seinem ganzen Hause (6, 18 || 7, 1) und einer gewissen Zahl aus allen reinen und unreinen Tieren (6, 19 f. || 7, 2). Zweimal hören wir dann, daß Noah in die Arche geht (7, 7 || 13), daß die Flut kommt (7, 10 || 11), daß die Wasser zunehmen und die Arche auf den Wassern schwimmt (7, 17 || 18) und daß alles Lebende stirbt (7, 21 || 22), u. s. w. — Dazu kommen manche Widersprüche und Unebenheiten: die Tiere, die Noah mitnimmt, sind nach 6, 19 f.; 7, 15 f. je ein Paar von allem, nach 7, 2 von allen reinen je sieben und nur von den unreinen je zwei. Nach 7, 11 wird die Flut dadurch erklärt, daß die oberen und unteren Wasser wieder zusammenfließen; viel einfacher lautet 7, 12, wonach es nur ein großer, 40 tägiger Regen gewesen ist. Besonders aber unterscheiden sich beide Quellen durch die Art der Zeitbestimmungen: die eine hat eine sehr genaue Chronologie mit Angabe von Jahr, Monat und Tag 7, 6. 11. 13. 24; 8, 3 b. 4. 5. 13 a. 14, die andere nur ungefähre Zahlen 7, 4. 10. 12; 8, 6. 10. 12; die Zahlen der ersten sind zugleich bei weitem größer als die der anderen. — Es ist nun der Arbeit ganzer gelehrter Geschlechter gelungen, auf diese Kennzeichen gestützt, aus dem überlieferten Texte zwei ganz verschiedene Erzählungen herauszuschälen, von denen die eine, oben auf S. 78 ff. behandelte dem J, die andere dem P angehört. An diesen beiden Erzählungen kann man den Geist beider Schriftsteller kennen lernen. J gibt eine schöne, poetische und tiefe Volkssage mit ihren Vermenschlichungen Gottes und mit den ungefähren Zahlen, wie sie die Poesie liebt; P dagegen einen eigentümlichen starren und feierlichen Bericht ohne Leben und Farbe, aber mit einer Genauigkeit, besonders in den Zahlen, die dem Ganzen beinahe den Charakter einer Rechtsurkunde aufprägt. Bezeichnend für ihn ist die ständige Wiederholung derselben Formeln, die Verkündigung von Gesetzen (9, 1 ff.) und gewisse Lieblingsgedanken wie der von dem „Bunde" Gottes (6, 18; 9, 9 ff.). Charakteristisch ist auch, daß Noah bei P (anders als bei J 8, 20) nicht opfert und daß P die reinen und unreinen Tiere nicht unterscheidet: das rechtmäßige Opfer und die Unterscheidung von Rein und Unrein ist nach der Geschichtsbetrachtung des P erst dem Mose offenbart worden. — Der Redaktor hat vielen Scharfsinn daran gewandt, beide Berichte zu vereinigen. Einige Zusätze sind noch von späteren Händen hinzugekommen.

2. **Einleitung der Erzählung:** Noah und die Verderbtheit der Erde. Man beachte hier den Unterschied von J und P: bei J wird Noahs Gerechtigkeit im Laufe der Erzählung höchst geistvoll dargestellt (vgl. S. 80), bei P dagegen im Anfange der Geschichte einfach behauptet: J ist als Erzähler unvergleichlich viel besser als P. Wenn P von Noahs „Geschlechtern" im Plural — bei J 7, 1 der Singular — redet, so will er damit die Überlieferung verbessern; nach seiner Zeitrechnung hat Noah sehr viele (18) Geschlechter gesehen. — Noah war „gerecht" und „ohne Fehler": solche Ausdrücke sind gewiß hohe und seltene Prädikate, aber freilich nicht in dem tiefen christlichen Sinn zu nehmen. — „Mit Gott wandelte Noah", dasselbe 5, 22 bei P von Henoch; das Wort bedeutet, wie dort, nicht nur einfache Frömmigkeit, sondern den vertrauten Verkehr mit der Gottheit. Das ist, wie bei Henoch, ein

letzter Nachklang alter Sagen, die von Noahs Verkehr mit der Gottheit erzählt haben. Solchen Umgang mit der Gottheit erzählt auch die babylonische Tradition von dem Sintflutheros. – „Die Erde aber wurde immer verderbter": an welche besonderen Sünden die dem P vorliegende Quelle gedacht hat, zeigt 9, 2ff.

3. **Zwei göttliche Reden,** 1) über die Arche, 2) über die Flut und die Rettung. Das ist dieselbe Anordnung wie bei J, vgl. S. 80. Aber bezeichnend für P ist, daß er die Glaubensprobe des Noah, von der J redet, ausgelassen hat: für persönliche Frömmigkeit hat er keinen Sinn. – Wann, wo und wie Gott erscheint, wird nicht gesagt; auch diese inkonkrete Art der Gottesoffenbarung ist für P charakteristisch: er ist ein positiv gerichteter Mann, der sich um die Tatsachen kümmert und dem die Umstände und die Poesie gleichgültig sind. Dagegen sind genaue Beschreibungen, wie er jetzt eine von der Arche geben kann, sein eigentliches Element. Bedeutend kann man diese Beschreibung verbessern, wenn man mit Winckler die im Text angegebene Umstellung vornimmt; dann ist die Anordnung des Ganzen diese: 1) Stoff der Arche, 2) Maße der Arche, 3) Dach und Tür, 4) Stockwerke. – Mehrere Abteilungen hat die Arche auch im Babylonischen; dort sind die Maße freilich bedeutend größer. – Sehr interessant ist, daß „die Sintflut" hier als eine bekannte Größe eingeführt wird; dies erklärt sich wohl daraus, daß „die Sintflut" in der Spekulation eine Rolle spielt: nach einer bei Berosus erhaltenen babylonischen Lehre hat das Weltjahr einen Weltwinter, die Sintflut, und einen Weltensommer, den Sintbrand. – „Wasser auf der Erde" ist wohl als Definition des von P als Fremdwort empfundenen Wortes mabbūl (Sintflut) gedacht; solche Definitionen liebt P, vgl. oben S. 103. – Dem Noah aber will Gott einen „Bund" bewilligen; das entsprechende hebräische Wort „berīth" wird in mannigfachen Nüancen gebraucht: zwei Parteien, die sich vorher gleichgültig oder gar feindlich gewesen sind, gehen feierlich eine Vereinbarung ein: sie versprechen, sich gegenseitig Freund zu sein; sie legen sich dabei gegenseitig Pflichten auf, oder der Schwächere übernimmt eine Verpflichtung, oder der Stärkere legt sie sich freiwillig auf u. s. w. Danach kann „berīth" bedeuten: die feierliche Bundesschließung und das darin Beschworene, das festgestellte Freundschaftsverhältnis, das dabei auferlegte Gesetz, die darin übernommene Verpflichtung. Das Wort ist schon in vorisraelitischer Zeit auf das Verhältnis des Schutzgottes zu der Gemeinde seiner Verehrer übertragen worden und so besonders bei den Nachkommen der Propheten beliebt gewesen, weil sich darin die Gedanken deutlich machen ließen, daß Jahves Gnade, in feierlicher Bundesschließung beschworen, unverbrüchlich auf Israel bleiben wird, daß sie aber anderseits Israel auch Pflichten auferlegt. Nach der Theorie des P ist jedes neue Weltalter mit einer besonderen Offenbarung und Bundesschließung Gottes eingeleitet worden, vgl. zu Kap. 17. Solche grundlegende Offenbarung ist diese an Noah. Der Inhalt des „Bundes" ist hier, daß Gott Noah bei dem allgemeinen Untergange seinen Schutz verspricht und dafür Gehorsam gegen seine Anordnungen erwartet. Einen andern Inhalt hat die Bundesschließung mit Noah am Schluß der Geschichte. – Bei der Aufzählung der Familienglieder Noahs und der Tierarten befleißigt sich P der größten Genauigkeit: es ist für ihn von größter Bedeutung, daß hier auch wirklich alle genannt werden: die Aufzählung wird mit geringen Varianten im Folgenden mehrfach wiederholt. – P braucht in der Arche nur ein Paar: nach seiner Theorie leben Menschen und Tiere in der Arche nur von Pflanzen, und ein Todesfall ist nicht eingetreten.

4. **Das Eingehen in die Arche und der Beginn der Flut.** Bemerkenswert ist, wie P diesen beschreibt: zuerst chronologische Angaben im genauesten Aktenstil, dann in merkwürdigem Gegensatz dazu poetische, an Mythologisches anklingende Worte mit der uralten Vorstellung von dem Urozean, der in der Tiefe unter der Erde lagert, und den Wassern über dem Himmel, die durch Schleusen zurückgehalten werden; es ist anzunehmen, daß diese Worte nicht von dem Schriftsteller P, sondern aus der von ihm benutzten Überlieferung stammen. Der Gedanke der Worte ist: was Gott bei der Schöpfung geschieden, die Wasser oben und unten, stürzten jetzt wieder zusammen: ein zweites Chaos brach über die Erde herein. Aus Wasser war die alte Welt geschaffen; durch Wasser ging sie wieder zu Grunde (II. Petr. 3, 5f.).

5. **Das Wachsen der Flut, der Untergang allen Fleisches.** Bezeichnend für P ist hier die feierliche Eintönigkeit der Schilderung. Die Allgemeinheit der Flut wird eindrücklich dargestellt.

6. **Das Abnehmen der Flut** wird als Gegenstück der Zunahme des Wassers beschrieben. Ein schöner Gedanke ist es, daß Gott auch der Tiere erbarmend gedenkt; diese kindlich-freundliche Anschauung von Gott wird kaum von P, sondern wohl aus seiner Vorlage stammen. — 150 Tage lang waren die Wasser gestiegen und standen am 17. VII. 15 Ellen über den höchsten Bergen; von diesem Tage an nahmen sie ab. An eben diesem Tage saß die Arche fest. Sie war also beim Höhepunkt des Wassers soeben über den Berg dahingeschurrt und saß beim geringsten Fallen des Wassers fest. Demnach hat sie 15 Ellen Tiefgang. Da die Arche 30 Ellen hoch ist, hat der Verfasser also gedacht, sie sei gerade zur Hälfte ins Wasser gesunken. Das Ganze ist sehr künstlich ausgeklügelt. — „Ararat" ist nicht der Name eines Berges, sondern einer Landschaft, nämlich der armenischen Landschaft zwischen dem Araxes und den Seen Wan und Urmia, Heimat eines mächtigen Volkes, von den Assyrern Urartu, bei Herodot Alarodier genannt, das sich selbst Chalder nennt. In der alten Überlieferung ist es natürlich ein ganz bestimmter Berg und Platz, wo Noah ausgestiegen ist und geopfert hat, ein Ort, der den Umwohnenden heilig war. — In der Chronologie der Sintflut bei P ist die wichtigste Angabe, daß das Verlaufen der Wasser am Neujahrstage des Jahres 601 nach Noahs Geburt erfolgt ist. Dies Datum will offenbar etwas Bestimmtes sagen: am Neujahrstage beginnt mit dem Verlaufen der Wasser eine neue Weltperiode. Gemeint ist dabei nicht der alte hebräische Jahresanfang im Herbst, der die nasse Jahreszeit einleitet, sondern der Jahresanfang des babylonischen Kalenders im Frühling am 1. Nisan: die Wasser sind an diesem Termine schon verlaufen, aber die Erde ist noch feucht. Nun ist ursprünglich für den Verlauf der Flut offenbar ein Jahr angesetzt worden. Wird dies Jahr so eingeteilt, daß 5 Monate für das Zunehmen, 5 Monate für das Abnehmen der Wasser und 2 Monate für das Austrocknen der Erde angesetzt werden, so erhält man, vom 1. I. als feststehendem Termin ab gerechnet, den 27. II. als Anfang, 27. VII. als Höhepunkt, 27. II. als Ende des Ganzen, d. h. die Zahlen der Rezension des griechischen Textes; dabei wird das Mondjahr vorausgesetzt. Der hebräische Text rechnet auf das Ganze 11 Tage mehr, die er bei der Abtrocknung unterbringt; daher setzt er den Höhepunkt am 17. VII. und den Beginn am 17. II. an: diese Rechnung aber wird man so verstehen müssen, daß ein Bearbeiter an Stelle des Mondjahres ein Sonnenjahr herausbekommen wollte und zu diesem Zweck 11 Tage hinzugefügt hat. Schwierigkeit bereiten bei dieser Chronologie allerdings die Angaben, daß die Zunahme wie die Abnahme der Flut 150 Tage = 5 Sonnenmonate gedauert habe; hier mag „150 Tage" eine herkömmliche, ungenauere Bezeichnung für 5 Monate sein.

7. **Ausgang aus der Arche.** Gott befiehlt Noah, aus der Arche zu gehen: man beachte, daß Gott bei P einfach offenbart, was Noah bei J durch eigene große Klugheit erfährt: bei J ist das Wunder Ausnahme, bei dem dogmatisierenden P ist es „in Permanenz erklärt". — „Sie sollen fruchtbar sein und sich mehren": die Schöpfungsworte werden hier am Anfang der neuen Welt über die Tiere wiederholt. — Der Gedanke, daß die Tiere, „nach ihren Arten" geordnet, das Schiff verlassen haben, ist ein gutes Beispiel für die Ordnungsliebe des P.

8. **Eine Rede Gottes an Noah,** die über die neue Schöpfungsordnung handelt. Zunächst wird dem Menschen jetzt Fortpflanzung und Vermehrung durch einen göttlichen Segen zugesprochen; ein solcher besonderer Segen war nötig, damit aus den wenigen Geretteten die ganze gegenwärtige Menschheit hervorgehen konnte. Zugleich erhalten sie das Recht, Tiere zu töten und sie nicht anders als die Kräuter zu genießen; dagegen wird der Genuß des Blutes und das Morden von Menschen strenge verboten. Daß diese Erlaubnisse und Verbote in nächster Beziehung zu dem Speisegebot bei der Schöpfung 1, 29f. stehen, ist deutlich. Weshalb sie aber jetzt, nach der Sintflut, erfolgen, ist aus P nicht zu erkennen. P muß hier Stücke seiner Vorlage ohne ihren inneren Zusammenhang übernommen haben. Dieser Zusammen-

hang wird folgender gewesen sein: bei der Schöpfung hatte Gott Menschen und Tieren nur Kräuter zu essen erlaubt (1, 29f.). Aber dieser Zustand des Friedens blieb nicht erhalten: „die Erde ward voll Gewalttat" (6, 11), „alles Fleisch, d. i. Menschen und Tiere, kam auf böse Wege" (6, 12), d. h. Menschen und Tiere fielen übereinander her. Bei dieser allgemeinen Verderbnis schritt Gott ein und brachte das ganze Geschlecht um. Nunmehr aber, nach der Flut, gibt Gott eine neue Ordnung: das Recht, Tiere zu töten, das sich die Menschen angemaßt haben, wird ihnen nachträglich eingeräumt, aber ausdrücklich verboten wird der Blutgenuß und die Tötung von Menschen. So beschreibt das Ganze, wie die Geschlechter und Zeiten über die Erde dahingegangen sind, bis aus der ursprünglichen Welt des Friedens die gegenwärtige des Streites und Mordes geworden ist. Durch diese Spekulation aber hat man – und das muß, wie wir sahen, schon vor P geschehen sein – die beiden altüberlieferten Erzählungen von der Schöpfung und der Sintflut in einen „Sagenkranz" (vgl. oben S. 32) zusammengebunden. P hat aus dem Ganzen nur die beiden Gebote 1, 29f.; 9, 2ff. bewahrt; er interessiert sich für diese Gebote als Priester, weil es Speisegebote sind, und hat so eine Geschichte der menschlichen Nahrung aufgestellt. – Das Verbot des Blutgenusses mag er seinerseits hinzugefügt haben. Durch die Stelle, die er ihm gibt, hat er es aufs stärkste betont. Es ist ihm, etwa nächst dem Sabbath, das vornehmste Gebot im Gesetz, Grundlage aller Ordnung und Sitte; darauf steht Todesstrafe III. Mose 17. Blutgenuß erscheint auf gleicher Stufe wie Mord, Götzendienst und Hurerei Ez. 33, 25f., Apostelgesch. 15, 29 und steht auch hier mit dem Morde zusammen! Solcher Abscheu vor dem Blute ist in Israel gewiß uralt (I. Sam. 14, 32ff.); daher die Sitte des Schächtens. Auf die Frage, warum man Blut nicht genießen solle, antwortet man: weil die Seele darin sei. Ob das wirklich der ursprüngliche Grund dieses Abscheus vor dem Blute gewesen ist, ist freilich eine andere Frage. – Und zugleich wird der Mord verboten. Die Worte, die den Tod des Mörders mit so großem Ernst verlangen, sind ihrer Form nach ein Vers und höchst geistvoll: jedes Wort der ersten Halbzeile wiederholt sich in der zweiten, um zu zeigen, daß dem Mörder genau das geschieht, was er getan hat. Der Spruch atmet den ernsthaften Geist der alten Zeit und mag ein alter Rechtsspruch sein. – Die spätere Synagoge hat aus dieser Stelle die sogenannten „Noachischen" Gebote gezogen, die nach der Theorie auch für die Nicht-Juden gelten sollen, die aber nicht etwa als Proselyten-Gebote aufzufassen sind.

9. **Eine zweite Rede** enthält eine neue Bundesschließung mit Noah. Der Inhalt dieses Bundes gehört, im Unterschied zu dem Vorhergehenden, zur alten Sintflutgeschichte. Gott gibt das Versprechen, keine Sintflut wieder zu senden; dieses Versprechen aber gilt – auch diesen altertümlichen Zug wird P seiner Vorlage entnommen haben – allen denen, die von der Sintflut betroffen worden sind, also Menschen und Tieren. – Hinzugefügt und von P mit großer Feierlichkeit ausgeführt wird das Bundeszeichen. Ein „Zeichen" ist eine Sache, ein Vorgang, woran man etwas erkennen, lernen, im Gedächtnis behalten oder woran man die Glaubwürdigkeit einer Sache einsehen soll. Solche Erkennungs-, Beglaubigungs , Erinnerungs-Zeichen spielen in der Antike, die alles anschaulich und faßlich haben will, eine große Rolle. In einer Zeit, wo man die Verträge noch nicht schriftlich aufsetzte, war es Sitte, ihnen ein „Zeichen" hinzuzufügen, das die Parteien zur rechten Zeit an den Bund erinnern und also Übertretungen verhüten sollte. Ein Beispiel solchen Bundeszeichens im gewöhnlichen Leben ist I. Mose 21, 30. – Weshalb das Bundeszeichen hier der Regenbogen ist, ist aus dem Texte des P allein nicht zu sagen. Auch hier muß P also seine Quelle wiedergegeben haben. Dies folgt auch aus der Art, wie vom Bogen gesprochen wird, als sei er ein selbständiges Wesen, und aus der Vermenschlichung, wonach das Zeichen für Jahve selbst da ist, damit er seines gegebenen Wortes nicht vergesse. Der ursprüngliche Sinn des Zeichens ist aus dem hebräischen Worte für „Regenbogen" zu erschließen. Dieses Wort bedeutet ursprünglich nicht etwa den mit dem Zirkel geschlagenen Kreis, sondern den Bogen zum Schießen. Solchen Kriegsbogen schreibt man auch der Gottheit zu (Klagelieder 2, 4; 3, 12); hier ist Jahves ungeheurer Kriegsbogen der Regenbogen am Himmel.

Diese mythologische Idee ist sicherlich sehr alt. Wenn Jahve müde geworden ist, seine Pfeile, die Blitze, abzuschießen — so etwa mag man ursprünglich gesagt haben —, dann stellt er seinen Bogen beiseite: darum erscheint der Regenbogen nach dem Gewitter am Himmel. Und dieser Erscheinung freut sich der Alte, weil er sieht, daß jetzt der Zorn seines Gottes vorüber ist. Ähnliches bei den Indern und Arabern. In unserer Erzählung aber sind die alten mythologischen Farben sehr abgeblaßt: der Regenbogen am Himmel ist nur noch ein Zeichen, daß Gott des Gelübdes gedenke und den Regen nicht zur Sintflut steigere: sicherlich aber ist auch dies eine wundervolle poetische Konzeption und ein herrlicher Schluß der ganzen Erzählung! P hat diesen Zug erhalten, weil er für sein welthistorisches Schema von den drei Bundesschließungen mit Noah, Abraham und Moses drei Bundeszeichen suchte, den Regenbogen, die Beschneidung und den Sabbath, vgl. S. 48.

13. Völkertafel bei P 10, 1a. 2—7. 20. 22. 23. 31. 32.

1a Dies ist der Stammbaum der Söhne Noahs, Sem, Ham und Japheth.

2 Die Söhne Japheths sind Gomer und Magog, Madaj, Javan und Tubal, Mesech und Tiras. 3 Die Söhne Gomers sind Aschkenas, Riphath und Togarma. 4 Die Söhne Javans sind Elisa und Tarsis, die Kittim und 'Rodanim'; 5 von denen zweigten sich die Inseln der Völker ab. 'Das sind die Söhne Japheths' nach ihren Ländern, jeder gemäß seiner Sprache, gemäß ihren Geschlechtern, nach ihren Völkern.

6 Die Söhne Hams sind Kusch und Mizraim, Put und Kanaan. 7 Die Söhne Kuschs sind Seba und Havila, Sabta, Raema und Sabtecha. Die Söhne Raemas sind Scheba und Dedan. 20 Das sind die Söhne Hams gemäß ihren Geschlechtern, gemäß ihren Sprachen, nach ihren Ländern, nach ihren Völkern.

22 Die Söhne Sems sind Elam und Assur, Arpachsad, Lud und Aram. 23 Die Söhne Arams sind Uz und Hul, Gether und Mas. 31 Das sind die Söhne Sems gemäß ihren Geschlechtern, gemäß ihren Sprachen, nach ihren Ländern, gemäß ihren Völkern.

32 Das sind die Geschlechter der Söhne Noahs gemäß ihren Sippen, nach ihren Völkern. Von denen zweigten sich die Völker auf Erden ab nach der Sintflut.

1. **Japheth** umfaßt die Völker im Norden und Westen. Gomer, auch im Assyrischen bezeugt, sind die griechischen „Kimmerier", wohl Iranier, die um 700 v. Chr. in Kleinasien eingewandert sind; die hier zu Gomer gerechneten Völker sind wohl in Armenien zu suchen. — Magog, berühmt durch die Weissagung von seinem und seines Königs Gog Kommen in der Endzeit (Ez. 38 f.), war für jüdische Anschauung zur Zeit Ezechiels ein halb fabelhaftes Land im fernsten Norden. — Madaj, assyrisch Madai, Medien, wird im Alten Testament zuerst II. Kön. 17, 6 erwähnt. — Javan, assyrisch Javanu, Jonien, Griechenland; seit dem 8. Jahrhundert dringen die Griechen nach Osten hin vor. Zu Javan gehören Elisa, hebräisch Elischa, vielleicht dem wohl mit Cypern zu identifizierenden Lande Alaschia gleichzusetzen; ferner Tarsis, hebräisch Tarschisch, das man gewöhnlich in der phönizischen Kolonie Tartessus in Spanien wiederfindet; sodann die Kittim, wohl die Bewohner der Stadt Kittion auf Cypern, und die Rodanim, d. h. wohl die Rhodier. Von diesen Völkern wird die übrige Bevölkerung der Gestade des Mittelmeeres abgeleitet. — Tubal, assyrisch Tabal, sind die Tibarener, die in Kleinasien südlich vom Schwarzen Meere bis nach Cilicien hin wohnen und durch Erzarbeiten berühmt sind. — Mesech

(hebräisch Meschech), oft mit Tubal zusammengenannt, assyrisch Muschku, griechisch Moschoi, südöstlich vom Schwarzen Meere. – Tiras sind vielleicht die Turuscha, die im 13. Jahrhundert Ägypten angreifen, und den Tyrsenern, einem Seeräubervolk am ägäischen Meere, gleichzusetzen.

2. **Hams Söhne**, Völker des Südens. Kusch, assyrisch Kuschu, ägyptisch Kasch, ist Nubien. Daß es hier allen übrigen Söhnen Hams vorangenannt wird und noch vor Mizraim, Ägypten, steht, erklärt sich wohl daraus, daß es zur Zeit des Verfassers die Vormacht über Ägypten war und die Herrschaft auch über Syrien und Kanaan beanspruchte: das würde in das 7. Jahrhundert führen. Von Kusch werden im Folgenden südarabische Stämme abgeleitet: man darf für jene Zeit nicht die Kenntnis unserer Atlanten verlangen. – Put ist das ägyptische Punt, die Somalikküste am Roten Meere. – Kanaan, obwohl dem Blute nach zu den „semitischen" Völkern gehörig, wird hier unter den „Hamiten" genannt, wohl weil es, wie jetzt auch die Ausgrabungen gezeigt haben, seit alters voll von ägyptischem Wesen ist und den Eindruck einer ägyptischen Dependance macht. Wenn moderne Forscher von „Semiten", „Japhethiten" u. s. w. sprechen, so lehnt sich dieser Sprachgebrauch ja irgendwie an die biblische Völkertafel an, ist aber von deren Betrachtungsweise prinzipiell verschieden und also wohl davon zu unterscheiden.

3. **Sems Söhne** werden, wie es scheint, in der Reihenfolge von Südosten nach Nordwesten aufgezählt. Elam, assyrisch Elamtu, Elymais, ist das Land der Flüsse Eulaeus und Choaspes; Hauptstadt Schuschan; das Volk ist nicht „semitisch", gehört aber zum babylonischen Kulturkreise. Die Elamiter herrschen um 2100 zeitweilig in Babylonien. – Assur ist das bekannte Welteroberervolk. – Arpachsad ist bisher nicht sicher festgestellt; doch ist das Wort wahrscheinlich ein Name des eigentlichen Babyloniens, das sonst in der Liste fehlen würde. – Lud wird gewöhnlich Lydien, assyrisch Luddu, gleichgesetzt, dessen Bewohner übrigens gleichfalls keine „Semiten" sind. – Aram ist das bekannte „semitische" Volk, das im 13. Jahrhundert in Syrien und Mesopotamien eingewandert ist.

Diese Völkertafel scheint in verhältnismäßig späte Zeit zu führen, was z. B. der Name Gomer zeigt, anderseits aber älter als die Zeit des P zu sein: so fehlen die Namen Pāräs (Persien) (schon Ez. 27, 10; 38, 5) und Arāb (Arabien) (im Alten Testament zuerst Jer. 25, 24). P wird die Liste seiner Vorlage entnommen haben.

14. Stammbaum Sems bei P 11,10—26.

10 Dies ist der Stammbaum Sems.

Als Sem 100 Jahre alt war, zeugte er den Arpachsad, zwei Jahre nach der Sintflut. 11 Nach der Erzeugung Arpachsads lebte Sem noch 500 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

12 Als Arpachsad 35 Jahre alt war, zeugte er den Selah. 13 Nach der Erzeugung des Selah lebte Arpachsad noch 403 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

14 Als Selah 30 Jahre alt war, zeugte er den Eber. 15 Nach der Erzeugung des Eber lebte Selah noch 403 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

16 Als Eber 34 Jahre alt war, zeugte er den Peleg. 17 Nach der Erzeugung des Peleg lebte Eber noch 430 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

18 Als Peleg 30 Jahre alt war, zeugte er den Reu. 19 Nach der Erzeugung des Reu lebte Peleg noch 209 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

20 Als Reu 32 Jahre alt war, zeugte er den Serug. 21 Nach

der Erzeugung des Serug lebte Reu noch 207 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

22 Als Serug 30 Jahre alt war, zeugte er den Nahor. 23 Nach der Erzeugung des Nahor lebte Serug noch 200 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

24 Als Nahor 29 Jahre alt war, zeugte er den Tarah. 25 Nach der Erzeugung des Tarah lebte Nahor noch 119 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

26 Als Tarah 70 Jahre gelebt hatte, zeugte er den Abram, Nahor und Haran.

Die Quelle ist P; das Schema des Stückes ist dem Urstammbaum des P Kap. 5 sehr ähnlich, nur etwas kürzer gehalten, wodurch P, wie es scheint, sagen will, daß er auf diesen Stammbaum weniger Wert legt als auf den ausführlicheren in Kap. 5. – Während P bisher eine Übersicht über die gesamte Nachkommenschaft Noahs bis zu seinen Enkeln und Urenkeln gegeben hat, verfolgt er nunmehr eine besondere, nämlich die Hauptlinie: die Genannten sind stets die Erstgeborenen wie in Kap. 5: Israel, das von ihnen abstammt, ist das erstgeborene unter den Völkern. – Die Zahlen unseres hebräischen Textes weichen auch hier von denen des samaritanischen und griechischen ab. Wie bei Kap. 5 ist das eigentliche Prinzip der verschiedenen Rechnungen unbekannt. – Die Lebensjahre der Urvorfahren nehmen immer mehr ab; der Verfasser will sagen, daß Gott zwar die Menschen gut geschaffen hat, daß sie aber allmählich schlecht und schlechter geworden sind. – Die Namen führen, soweit sie durchsichtig sind, meistens nach Mesopotamien: so Serug, d. i. die Landschaft Sarug bei Haran (Charran), und Nahor, der 22, 20–24 als Ahnherr von „aramäischen" Stämmen am Nordrand der syrisch-arabischen Wüste gilt; die „Stadt Nahors" (27, 43; 28, 10; 29, 4) ist Haran in Mesopotamien. – Selah (hebräisch Schelach), Reu, Nahor und Tarah (hebräisch Terach) sind vielleicht ursprünglich Götternamen. Über Arpachsad vgl. S. 129, über Eber vgl. S. 90. 94 f. – Eine ähnliche Tafel wie P muß auch J besessen haben.

15. Stammbaum Tarahs bei P und J 11, 27—32.

27 Dies ist der Stammbaum Tarahs.[1])

Tarah zeugte den Abram, Nahor und Haran; Haran zeugte den Lot. 28 Haran aber starb vor seinem Vater Tarah im Lande seiner Geburt, in Ur-Kasdim.[2]) 29 Abram und Nahor nahmen sich Weiber; Abrams Weib hieß Saraj, und Nahors Weib hieß Milka, die Tochter Harans, des Vaters der Milka und der Jiska. 30 Saraj aber war unfruchtbar; sie hatte keine Kinder. 31 Tarah aber nahm seinen Sohn Abram und Lot, seines Sohnes Haran Sohn, und Saraj, seine Schwiegertochter, seines Sohnes Abram Weib, und 'führte sie' aus Ur-Kasdim, um ins Land Kanaan zu ziehen; so kamen sie bis Haran und blieben daselbst. 32 Und es belief sich Tarahs Leben auf '145' Jahre[3]), da starb Tarah in Harran.

[1]) Ursprünglich lautete diese Überschrift vielleicht: „Dies ist der Stammbaum Abrams."

[2]) Zusatz des Redaktors zur Ausgleichung beider Quellen.

[3]) So der samaritanische Text, wonach Abraham erst nach Tarahs Tode ausgewandert ist; nach dem hebräischen Texte hat Tarah 205 Jahre gelebt.

1. Über die **Heimat Abrahams** und der Vorfahren Israels haben wir in I. Mose verschiedene Nachrichten. P erzählt, daß Abrahams Vater aus Ur-Kasdim, d. h. dem chaldäischen Ur, ausgewandert sei; dies Ur ist wahrscheinlich die alte südbabylonische Stadt Uru, jetzt Mugheir, südöstlich von Warka, nach den (von den Babyloniern wohl zu unterscheidenden) Chaldäern benannt, als diese, vom „Meerland" aus vordringend, Südbabylonien in Besitz genommen hatten. Von dort aus — so erzählt P — sei Tarah nach Haran (Charran), assyrisch Charrânu, griechisch Karrhai, der Hauptstadt Mesopotamiens, gezogen: beide Städte sind durch ihren Mondkultus berühmt. Auch J, der unmittelbar vorher die Turmbau-Geschichte erzählt hat, muß diesen babylonischen Ursprung der Familie erwähnt haben, weiß aber, wie es scheint, von Ur-Kasdim nichts, berichtet dagegen von der Vaterstadt Abrahams, die er die „Stadt Nahors" nennt (24, 10), worunter er Haran versteht. Ein anderer Strang in J spricht nur von einem Heimatlande Abrahams (11, 28; 12, 1), das ist Aram-Naharaim (24, 10), Mesopotamien. In den Jakobgeschichten ist die Heimat des Geschlechts bei J die Stadt Haran (27, 43; 28, 10; 29, 4), bei E dagegen das Land der „Söhne des Ostens", d. i. die große Steppe im Osten Palästinas, der ursprüngliche Sitz der Aramäer (29, 1). Man kann diese verschiedenen Nachrichten vielleicht so zusammenstellen, daß man annimmt, die ursprüngliche Heimat der Vorfahren Israels sei das Land der „Söhne des Ostens" gewesen, wo sie mit den Aramäern zusammen geweilt hätten; als diese dann nach Aram-Naharaim und Haran gewandert seien, habe man die gemeinsame Urheimat an dieser Stelle gesucht; die Nachricht aber, daß die Vorfahren aus Babylonien stammten, entspreche nur dem Bestreben, die zuletzt dort spielende Urgeschichte mit der Vätersage zu vereinigen (S. 33), und zugleich dem Wunsche, durch die Verbindung mit dem uralten Kulturlande dem eigenen Volke einen höheren Glanz zu verleihen; so Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 211. 234ff.

2. **Die Namen.** Nach der Spekulation des P ist der eigentliche Name des Ahnherrn „Abrâm", der bei der Bundesschließung von Gott zu „Abrâhâm" umgenannt worden ist, Kap. 17. Im übrigen Alten Testament tritt fast ausschließlich der Name „Abraham" auf. Die in Kap. 17 für diesen Namen gegebene bekannte Erklärung hat nur den Wert einer sinnigen Volksetymologie. In Wirklichkeit sind beide Namensformen als dialektische Varianten zu fassen. Eine dritte Form des Wortes ist Abiram. In der Form Abirâmu kommt der Name im Babylonischen, und zwar als Personenname, vor. Dieser Name bezeichnet also weder einen Gott noch einen Stamm, sondern einen Menschen, vgl. S. 41. Die älteste Erwähnung des Namens besteht darin, daß Schoschenk I. von Ägypten, Zeitgenosse Rehabeams, von einem Ort namens „Feld Abrams" spricht: das ist vielleicht das Feld von Hebron mit der Abraham-Eiche (I. Mose 18). — Abrahams Bruder Haran führt vielleicht einen Gottesnamen. Sein Neffe Lōt gilt als Stammvater von Moab und Ammon und ist vielleicht ursprünglich unter den Horitern zu Hause; vgl. den horitischen Stamm Lōṭân. Abrahams Weib führt, wie er selbst, Doppelnamen: Saraj ist altertümliche Nebenform zu Sara.

Die Vätersage

ist ihrer Form nach die Geschichte einer Familie; der leitende Grundgedanke dieser Geschichte, so wie die Sammler sie aufgefaßt haben, ist, daß Gott sich diese Familie erwählt, um von ihr aus ein Volk Israel erstehen zu lassen. Jahves Vorsehung über den Anfängen Israels, das ist das Motto dieser Geschichte.

Abraham-Geschichten.

Die Abraham-Sagen von J und E.

Komposition der Abraham-Geschichten bei J und E.

1. **Übersicht.** 1. Aus Abrahams Stammbaum 11, 28–30 J^a. 2. Abrahams und Lots Wanderung von Haran bis Bethel 12, 1–8 J^a. 3. Abrahams Zug nach Ägypten 12, 9–20 J^b. 4. Abrahams und Lots Trennung zu Bethel Kap. 13 J^a. 5. Der Bund Jahves mit Abraham Kap. 15 J^bE. 6. Hagars Flucht Kap. 16 J^b. 7. Jahve bei Abraham in Hebron 18, 1–16a* J^a. 8. Abrahams Fürbitte für Sodom 18, 16a*–33 (im wesentlichen eine Weiterausspinnung) J^r. 9. Lots Gastfreundschaft und Rettung, Sodoms Zerstörung 19, 1–28 J^a. 10. Lot zeugt Moab und Ammon 19, 30–38 J^a. 11. Abraham in Gerar Kap. 20 E. 12. Isaaks Geburt 21, 1–7 (Notiz) J^bE. 13. Ismaels Verstoßung und seine Rettung zu Beersaba 21, 9–21 E (Variante zu 16 J^b). 14. Vertrag Abrahams mit Gerar 21, 22–34 EJ^b (zweite Beersaba-Geschichte bei E, Fortsetzung der Geschichte von Abraham in Gerar bei E). 15. Isaaks Opferung 22, 1–19 E. 16. Die Söhne Nahors, ein Stammbaum 22, 20–24 J^r (gegenwärtige Einleitung zu Kap. 24 J). 17. Rebekkas Brautwerbung Kap. 24 J^a und J^b. 18. Die Söhne Abrahams von Ketura 25, 1–6 J^r (Stammbaum, Nachtrag).

2. **Der Jahvist.** Einzelne der Sagen des J, nämlich Nr. 2. 4. 7. 9. 10 bilden in ihrer gegenwärtigen Fassung einen „Sagenkranz": Abraham und Lot sind zusammen aus Haran ausgewandert und bis Bethel gekommen (Nr. 2); dort aber haben sie sich getrennt: Lot zieht in den Jordangau bis Sodom, Abraham bleibt in Kanaan und wohnt in Hebron (Nr. 4). Daselbst empfängt er drei Männer, die ihm zum Dank die Geburt eines Sohnes weissagen (Nr. 7). Lot nimmt in Sodom die Männer freundlich auf, die Leute der Stadt aber wollen sie gar schänden. So retten die Männer den Lot, er flieht schließlich aufs „Gebirge"; Sodom aber wird vernichtet (Nr. 9). Hierdurch sind – so denkt die Sage – die endgültigen Sitze der Väter gegeben: Abraham wohnt von nun an in Hebron und Lot im „Gebirge", d. h. auf den Bergen Moabs. Jetzt muß die Erzählung folgen, wie beiden Ahnherren Söhne geboren werden, von denen die gegenwärtigen Völker abstammen. Erhalten ist die Geschichte, wie Lot Moab und Ammon zeugte (Nr. 10). Dagegen fehlt der Schluß des Sagenkranzes: wie Isaak geboren wurde, vgl. die Erklärung. Zusammengehalten werden diese Sagen besonders durch das gemeinsame, deutlich durchgeführte Thema: Abraham und Lot, ihre Wanderungen und letzten Sitze und ihre Nachkommen; dieser Sagenkranz beantwortet also die Frage: wie sind die Völker, die sich nach Abraham und Lot nennen, entstanden und zu diesen Ländern gekommen? – Durch allerlei kunstvolle Mittel sind die beiden Fäden miteinander verwoben: so ist die Sodom-Lot-Sage mitten zwischen die Abraham-Geschichten eingestellt, und so sind kleine Zwischenstücke geschaffen worden, welche die beiden Sagengruppen fest zusammenschließen sollen: darum heißt es, daß die Männer von Abraham zu Lot gehen – eine sehr einfache und wie selbstverständliche, aber eben darum höchst gefällige Art, beide Sagen zusammenzubinden –, ferner daß Abraham die Männer bis zum Anblick von Sodom geleitet und dort mit ihnen über Sodom gesprochen habe 18, 16*. 20–22a, ja, daß er am folgenden Morgen an den Ort zurückgekehrt sei. Auch die beiden Teile der Sodom-Lot-Sage (Nr. 9 und 10) sind dadurch zusammengebunden, daß die Töchter Lots, Hauptpersonen in Nr. 10, schon in Nr. 9 auftreten, u. s. w. Übersieht man das Ganze und vergegenwärtigt man sich die Schwierigkeit, die solche Sagensammler zu überwinden hatten, die ihnen überlieferten und doch gewiß ursprünglich in manchen Zügen gegeneinander spröden Einzelsagen zu einer höheren Einheit zusammenzuschmieden, so kann man ihre Kunst nicht genug anerkennen. – Zu

dieser Sammlung dürfen wir noch rechnen Nr. 1, die Einleitung zur Abraham-Geschichte, und die eine Quelle in Nr. 17, worin Abrahams Tod erzählt und zugleich der Übergang zur Isaak-Geschichte gegeben wird.

In diesen Sagenkranz sind später andere Abraham-Sagen eingesetzt worden; diese Zusätze sind Nr. 3, Abrahams Zug nach Ägypten, Nr. 5, der Bund Jahves mit Abraham, und Nr. 6, Hagars Flucht. Die beiden letzten Stücke schienen an dieser Stelle zu passen: ehe Isaak, der wirkliche Erbe, angekündigt wird (Nr. 7), muß zunächst im allgemeinen ein Erbe verheißen (Nr. 5) und der falsche Erbe, Ismael, abgetan sein (Nr. 6). Zu diesen Hinzufügungen gehört ferner wohl die Geburt Isaaks 21, 6 b. 7, die Erzählung vom Vertrage in Beersheba bei J (in Nr. 14): nach dem Hauptfaden ist Abraham, wie es scheint, nach der Einwanderung Zeit seines Lebens in Hebron geblieben; ferner die zweite Quelle der Rebekka-Geschichte (in Nr. 17). – Andersartiger Herkunft als diese Hinzufügungen, die fast sämtlich selbständige Erzählungen sind, ist Nr. 8, Abrahams Fürbitte, eine Ausspinnung aus späterer Zeit. Hinzufügungen dritter Hand und nur in weiterem Sinne zu J zu rechnen sind schließlich die beiden zusammengehörigen Stammbäume Nr. 16 und 18.

Demnach lassen sich vier Stadien erkennen: I. die einzelnen Sagen, II. der Sagenkranz von Lot und Abraham, eine erste Sammlung, „J^a", III. Hinzufügung weiterer Sagen, „J^b", IV. Weiterausspinnungen, Weglassungen, weitere Hinzufügungen, „J^r".

3. **Der Elohist.** Auch die aus E entnommenen Stücke bilden gegenwärtig keinen organischen Zusammenhang; ursprünglich gehören die beiden Gerar-Sagen zusammen: Nr. 14 ist die natürliche Fortsetzung von Nr. 11. Dazwischen ist Nr. 13 (Ismaels Verstoßung) gestellt worden, weil es ebenso wie Nr. 14 von Beersheba handelt; zu Nr. 13 gehört Nr. 12 als Einleitung. Auch bei E lassen sich also an dieser Stelle zwei Sammlerhände unterscheiden.

4. **Der Grundgedanke der Abraham-Erzählungen,** wie sie das jahvistische Buch zusammengestellt hat, ist Jahves Gnade und Weisheit, die sich den Stammvater erwählt, ihn durchs Leben geleitet, beschirmt und segnet, ihm den ersehnten Sohn schenkt, der den Stamm fortsetzt, diesem eine rechte Lebensgefährtin zuführt und ihm selber ein schönes Ende beschert. Abrahams Tat aber ist der unbedingte Gehorsam, der sich voller Vertrauen seinem Gott unterwirft. So war der Urahnherr Israels, und so sollt ihr, seine Söhne, auch sein! – Eine eigentümliche Färbung bekommen die Erzählungen dadurch, daß Abraham, der spätere Vater eines so großen Volkes, jetzt noch ein Einzelner ist; um so schwieriger ist es für ihn, den Verheißungen zu glauben, um so größer sind die Gefahren, um so schwerer die Versuchungen, bis sich alles zum guten Ende wendet. So segnet Gott, die auf ihn von Herzen vertrauen.

16. Aus Abrahams Stammbaum 11, 28—30 J^a.

— — — — — — — — — — [28]Haran aber starb vor seinem Vater Tarah im Lande seiner Geburt, in Ur-Kasdim. [29]Abram und Nahor nahmen sich Weiber; Abrams Weib hieß Saraj, und Nahors Weib hieß Milka, die Tochter Harans, des Vaters der Milka und der Jiska. [30]Saraj aber war unfruchtbar; sie hatte keine Kinder.

Von **Abrahams Stammbaum** bei J sind nur diese Schlußnotizen erhalten. J hat sie der Abraham-Geschichte vorangestellt, weil sie zum Verständnis der folgenden Erzählungen notwendig sind: um Nahor und Milka müssen wir wissen wegen Kap. 24, weil Rebekka von ihnen stammt; Saras Kinderlosigkeit ist die Voraussetzung zu fast allen folgenden Erzählungen, auch zu dem Auszuge: der Glaube Abrahams an Gottes Verheißung, er solle einst ein großes Volk werden, ist um so bewunderungswürdiger, als er damals noch nicht einmal einen einzigen Sohn hatte. – Es fällt auf, daß das Weib des Erstgeborenen, des verehrten Stammvaters, nur Sara,

„Fürstin", und das Weib des zweiten Sohnes, des Aramäers, Milka, „Königin", heißt; diese Schwierigkeit würde verschwinden, wenn man babylonischen Ursprung der Namen annähme, da im Babylonischen Scharratu „Königin" und Malkatu „Fürstin" bedeutet. Man hat versucht, die beiden Namen mit denen von Göttinnen in Haran zu kombinieren; aber die Vermutung ist einstweilen nicht gesichert.

17. Abrahams Berufung und Zug nach Kanaan
12, 1—4a — — — 6—8 J[a].

[1]Jahve sprach zu Abram: Gehe du aus deinem Vaterlande, deinem Geschlechte und deines Vaters Hause in das Land, das ich dir weisen will; [2]so will ich dich zu einem großen Volke machen, und dich so segnen und dir so hohen Namen verleihen, 'daß er ein Segenswort werden soll'[1]). [3]Ich will segnen, die dich segnen, und 'die dich verwünschen', verfluchen; daß sich alle Geschlechter der Erde mit dir segnen sollen!

[4]Da ging Abram hin, wie ihm Jahve befohlen hatte; und Lot zog mit ihm. **Abram war 75 Jahre alt, als er aus Haran zog;** [5]**da nahm Abram Saraj, sein Weib, und Lot, seines Bruders Sohn, und alle Habe, die sie gewonnen hatten, und alle Seelen, die sie in Haran erworben hatten; so zogen sie aus, um ins Land Kanaan zu ziehen. Und sie kamen ins Land Kanaan.** [6]Dann zog Abram durch das Land bis zur Stätte von Sichem, bis zur Orakelterebinthe.[2]) Die Kanaanäer waren damals im Lande.[3]) [7]Da erschien Jahve dem Abram und sprach 'zu ihm': deinem Samen will ich dies Land geben. So baute er daselbst dem Jahve, der ihm erschienen war, einen Altar. [8]Von da rückte er weiter vor aufs Gebirge hin, östlich von Bethel[2]) und schlug sein Zelt auf, Bethel im Westen, Aj im Osten; daselbst baute er Jahve einen Altar und rief Jahve bei Namen an.

1. **Abrahams Berufung.** Jahve verlangt von ihm das Allerschwerste: er soll scheiden aus Heimat, Geschlecht und Familie. Der Antike lebt in der Heimat im sicheren Schutz der großen und kleinen Verbände; in der Fremde ist er vogelfrei; Verbannung ist gleich Tod. Dazu soll er ziehen in ein Land, das Gott ihm noch nicht einmal nennt: Gott macht es ihm nicht leicht. Einen Grund fügt er nicht hinzu; darin eben bewährt sich nach alttestamentlicher Auffassung der wahre Glaube, daß er nach Gründen Gottes nicht fragt. So wird dem Abraham von Gott die schwerste Glaubensprobe auferlegt. Der Erzähler aber weiß es natürlich, was Jahve mit diesem Befehl beabsichtigt: so will sich Jahve ein Volk Israel, das „besonders wohnt", schaffen und es nach Kanaan führen. Die Sage erzählt also hier, wie es gekommen ist, daß Israel ein selbständiges Volk geworden ist und Kanaan zum Besitz erhalten hat. Sie spiegelt damit Völkerverhältnisse wieder: wie Abraham aufs Geratewohl in die weite Welt zieht, so ziehen die Völker, denen die heimischen Verhältnisse unerträglich geworden sind, in die Ferne, um sich Land zu suchen. Die israelitische Sage aber schaut das Israel der Urzeit als eine Einzelperson an, und zur Begründung des Auszugs erzählt sie nicht von Volksverhältnissen, sondern von einem persönlichen Motiv. Dies Motiv aber ist — und eben hierin zeigt sich ihre eigentümliche religiöse Hoheit — eine Glaubensprobe. — Von den späteren theologischen Reflexionen, wonach der Auszug nötig gewesen sei, um die

[1]) wehaja; die überlieferte Punktation meint: „daß du ein Segen wirst."
[2]) Richtig erklärender Zusatz.
[3]) Zusatz.

monotheistische Religion Abrahams vor der Ansteckung durch die Heiden zu bewahren, weiß die alte Sage nichts: nicht darin, daß Abraham Jahve, sondern darin, wie er ihn verehrt hat, erscheint er vorbildlich. Einen Anlaß zu der späteren Anschauung bietet dagegen schon Jos. 24, 2 (E), wonach die Vorfahren Abrahams andere Götter verehrt haben. – Die hinzugefügten Verheißungen sind wie alle Patriarchen-Segen nicht beliebig erfunden, sondern betreffen ganz bestimmte Verhältnisse der Gegenwart, vgl. oben S. 89. Die Sage steht staunend vor dem Geheimnis still, daß von einem Manne ein ganzes Volk ausgegangen ist, und fragt, woher das komme? Das ist die Folge eines wunderwirkenden Gotteswortes! Diese Weisjagung ist, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, die gewöhnlichste Verheißung an die Väter – Auch die folgenden Verheißungen antworten auf Fragen der Gegenwart: weshalb ist Israel ein so weitberühmtes, gottgesegnetes Volk? und beziehen sich also zugleich auf Abrahams Nachkommen: Abraham wird noch jetzt in Israel von Gott gesegnet. Am deutlichsten ist dies bei der Verleihung des Landes. – Dein Name soll „ein Segenswort werden," d. h. man wird einstens noch sagen: „mögest auch du gesegnet werden wie ehedem Abraham", vgl. Sach. 8, 13; Sprüche 10, 7; Ps. 21, 7. – Und weiter, alle anderen, Menschen und Völker, verspricht Gott so zu behandeln, wie sie sich selber zu Abraham und Israel stellen werden: ihren Feinden ein Feind, ihren Freunden ein Freund, will er stets für sie Partei nehmen. Beispiele sind, wie er um Abrahams willen Pharao und Abimelech geschlagen, wie er Jakob gegen Laban geholfen, wie er das Haus des Ägypters um Josephs willen gesegnet hat und wie er Moab, dessen König Israel verfluchen wollte, selber hat verfluchen lassen, IV. Mose 23f. Hier spricht sich unbefangen die volkstümliche Stimmung aus, welche die Propheten später so bitter bekämpft haben. – Das Wort „mit dir sollen sich alle Völker segnen" wird häufig wiederholt (18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14). „Sich mit jemandem segnen" bedeutet: jemandes Namen beim Segensspruch erwähnen, d. h. wenn man sich etwas Gutes wünscht, sich nichts Besseres wünschen können als das Schicksal des Betreffenden, vgl. Ps. 72, 17; I. Mose 48, 20; Jer. 4, 2. So spricht die Antike ihre Bewunderung für das Glück eines Menschen aus. Die spätere Zeit und noch manche gegenwärtige Erklärer verstehen das Wort, sprachlich möglich, in passivem Sinne: „durch dich sollen gesegnet werden" und beziehen es auf den geistlichen Segen, der durch Israel zu allen Völkern kommen soll. Aber in diesem Zusammenhange handelt es sich nicht um Dinge, die zur Zeit des Erzählers noch ausstehen, sondern um solche, die zu seiner Zeit erfüllt sind; auch würde dieser universale geistliche Ausblick in starkem Kontrast zu dem volkstümlichen Partikularismus V. 3a stehen. Die spätere Zeit aber hat auch sonst in viele Stellen der Bibel und besonders in die Verheißungen an die Väter ihre eigenen apokalyptischen Anschauungen und Spekulationen eingetragen; so z. B. beim „Protevangelium" und Röm. 4, 13. – Die Sage stammt nach dem Obigen aus einer Glanzzeit Israels: Israel erscheint sich selber als ein sehr zahlreiches Volk, von Gott gesegnet und beschützt, hochberühmt und gepriesen unter den Völkern.

2. **Auswanderung** Abrahams und erste Wohnsitze in Kanaan. Daß Lot Abraham begleitet hat, wird zur Vorbereitung der folgenden Erzählungen von Lot berichtet, die also von derselben Hand stammen. – In eine unbekannte Ferne ist Abraham ausgezogen; er hat den Boden Kanaans betreten, nicht wissend, daß dies das Land sei, das Gott gemeint habe (hier eine Lücke), und ist bis Sichem gekommen; nun aber erscheint ihm Gott zum zweiten Male und spricht zu ihm: deinem Samen will ich dies Land geben! Diese Zusage Gottes ist, so denkt die Sage wohl, mehr als die obige Verheißung; denn davon, daß Abraham einst ein Land besitzen solle, war bisher noch nicht die Rede. So belohnt Gott den Glauben an sein Wort, indem er noch Köstlicheres schenkt, als er versprochen hatte. – Die Verheißung des Landes ist ein besonders häufiger Zug; die Sagen beantworten damit die Frage, warum Kanaan Israel gehöre. – Sichem, Kanaanäerstadt auf dem Gebirge Ephraim, erscheint oft in alten Geschichten, muß also vor Zeiten große Bedeutung besessen haben. Die genaue Ortsangabe ist der Sage keine gleichgültige Notiz, sondern eine Hauptsache: an der bedeutendsten Stätte des Landes bekommt

Abraham die Weisſagung vom Beſitz des Landes; zugleich antwortet der Erzähler ſo auf die Frage, weshalb die „Stätte", d. h. die Kultusſtätte, heilig ſei, oder genauer, weshalb unter dem Baume an dieſer Stätte ein Altar ſtehe. Die Antwort lautet: weil Jahve unter dieſem Baum dem Abraham erſchienen iſt; daran hat Abraham erkannt, daß Jahve hier zu erſcheinen liebe, und ihm darum dieſen Altar aufgeſtellt. Dieſer Abraham-Altar iſt alſo der gegenwärtig dort ſtehende, der Sage wohlbekannte Altar. — Der Baum heißt „Orakelterebinthe", wörtlich „Terebinthe des Orakelgebers". Ein „Orakelgeber" iſt ein Gottesmann, der ſich darauf verſteht, im Namen Gottes Antworten zu erteilen, oder auch die orakelſpendende Gottheit ſelbſt. Solche Orakel wurden im alten Israel vielfach in privaten und öffentlichen Nöten gefordert, und es gab vielerlei Arten, wie man ſie von Gott erlangen konnte. So dürfen wir wohl annehmen, daß man dem Baume Orakel zu entlocken wußte, ſind doch Orakel von heiligen Bäumen auch ſonſt ſehr weit verbreitet; man denke an die Eichen von Dodona. — Die ſpätere Zeit hat die heiligen Bäume als kanaanäiſche Heiligtümer verpönt, was ſie ja auch in der Tat urſprünglich geweſen ſind. Die Sagen, die dieſe Bäume verherrlichen, ſind demnach älter als die Prophetie, anderſeits in Israel jünger als die Einwanderung. — Warum bleibt Abraham nicht in Sichem, ſondern zieht nun noch weiter? Der einfache Grund dafür iſt, daß die Überlieferung ſeinen Namen mit mehreren Orten in Verbindung brachte. — Die neue Stätte, die er ſtiftet, liegt zwiſchen den alten kanaanäiſchen Städten Bethel und Aj, alſo ſüdlich von Sichem; Abraham behielt die Wanderrichtung von Norden nach Süden bei. Es ſcheint die heilige Stätte von Bethel gemeint zu ſein, die alſo außerhalb der Stadt Bethel, öſtlich davon, gelegen haben wird. Abraham gründet alſo bei ſeinem erſten Verweilen im ſpäteren Nordreich die beiden größten Heiligtümer der alten Zeit. Eine andere, bei weitem konkretere und wohl ältere Überlieferung leitet das Heiligtum Bethel von Jakob ab (28, 10ff.; 35, 1ff. JE). — Daſelbſt „rief er den Namen Jahves an"; das Wort iſt Terminus von der Gottesverehrung, vgl. oben S. 76.

Allgemeines über die Auszugsſage.

1. **Urſprung der Erzählung.** Die Erzählung iſt ſehr wenig konkret und kaum eine „Geſchichte" zu nennen, daher in dieſer Form für jung zu halten. Vorgefunden hat der Erzähler wohl nur die „Notizen", daß Abraham aus Aram-Naharaim gekommen und daß er die Altäre von Sichem und Bethel geſtiftet habe. Dieſe „Notizen" hat er zu einer Art „Geſchichte" ausgeführt, die er wie ein Motto vor die Abrahamgeſchichten geſetzt hat. So ſollen wir Abraham beurteilen: er iſt der Gläubige, Gehorſame und darum Geſegnete.

2. **Abraham in Babylonien.** Seit dem Bekanntwerden der keilſchriftlichen Nachrichten hat man immer wieder verſucht, in dieſer Erzählung religionsgeſchichtliche Beziehungen zu finden, ſei es, daß man ſich Abraham von der babyloniſchen Religion, etwa von der Mondreligion in Ur-Kasdim und Haran, oder wenigſtens von der babyloniſchen Kultur abhängig vorſtellte, ſei es, daß man ſich ſeinen Auszug als eine Loslöſung von der Religion Babyloniens dachte. Aber von Mondreligion findet ſich in dieſen Erzählungen kaum eine Spur, wie denn die Religion Abrahams überhaupt keine charakteriſtiſch babyloniſchen Züge trägt; und die Sagen ſelbſt geben durchaus keinen Anlaß, ſich Abraham als einen Babylonier von Sprache und Erziehung zu denken. Anderſeits tritt darin auch ein Proteſt gegen Babyloniſches nicht hervor. Vielmehr ſetzt die Auszugsſage mit keinem Worte voraus, daß Abraham eine andere Religion als ſeine Verwandten gehabt habe. Demnach ſtützen ſich die Vermutungen moderner Aſſyriologen nicht auf die Abrahamſage ſelbſt, ſondern nur auf die ſpätjüdiſche Legende, vgl. S. 134f.

18. Abraham in Ägypten in 12, 9—13, 4 J^{b}.

[9 Dann zog Abram immer weiter nach dem Negeb.]
10 Nun kam eine Hungersnot ins Land; ſo daß Abram nach

Ägypten hinab mußte, um dort eine Weile zu bleiben; denn die Hungersnot lag schwer auf dem Lande. 11 Als er nun im Begriff stand, in Ägypten einzuziehen, sprach er zu seinem Weibe Saraj: ich weiß sehr wohl, daß du ein schönes Weib bist; 12 wenn dich nun die Ägypter sehen und dabei denken, du seist mein Weib, so werden sie mich töten, dich freilich am Leben lassen. 13 Sage lieber, du seist meine Schwester; daß es mir um deinetwillen wohl ergehe und ich deinethalben am Leben bleibe. — 14 Sobald nun Abram in Ägypten einzog, sahen die Ägypter, daß sein Weib sehr schön sei; 15 und als die Großen Pharaos sie sahen, rühmten sie Saraj auch vor Pharao; da ward das Weib in Pharaos Haus geholt. 16 Dem Abram aber tat er wohl um ihretwillen: er bekam Schafe und Rinder, Esel, Knechte und Mägde[1]), Eselinnen und Kameele. — 17 Jahve aber schlug den Pharao mit schweren Plagen und sein Haus[2]) der Saraj, des Weibes Abrams, wegen. — — — 18 Da ließ Pharao Abram rufen und sprach: was hast du mir da angetan! warum hast du mir nicht gesagt, daß sie dein Weib ist? 19 Warum hast du behauptet, sie sei deine Schwester, so daß ich sie mir zum Weibe genommen habe? Nun, hier hast du dein Weib! nimm es und geh! — 20 Dann bestellte Pharao seinethalben Leute; die mußten ihn geleiten samt seinem Weibe und seiner ganzen Habe. 13 1 So zog Abram aus Ägypten samt seinem Weibe und seiner ganzen Habe — [auch Lot war bei ihm[3])] — in den Negeb.

[2 Abram aber war sehr reich an Herden, Silber und Gold. 3 Dann zog er nach den Stationen vom Negeb bis nach Bethel, an die Stätte, da sein Zelt am Anfang gestanden hatte, zwischen Bethel und Aj, 4 an die Stätte des Altars, den er vordem dort aufgebaut hatte; daselbst rief Abram Jahve bei Namen an.]

1. **Literarkritik.** Die Erzählung zerfällt deutlich in zwei Teile: 1) das Mittelstück, Abrahams Erlebnisse in Ägypten 12, 10–20; 13, 1 und 2) die Einleitung und den Schluß 12, 9; 13, 2–4, wonach Abraham von Bethel zum Negeb und vom Negeb nach Bethel zurück zieht. Das Mittelstück ist eine alte, höchst farbige Sage; der Rahmen dagegen hat nur den Zweck, die Geschichte von Abraham in Ägypten an dieser Stelle einzuordnen, und ist späterer Herkunft. – Daß die Geschichte in diesen Zusammenhang von J ursprünglich nicht gehört, beweist folgende Erwägung: J beabsichtigt, die Reise Abrahams von Haran bis zu seinem Sitz in Hebron zu erzählen; die Zwischenstationen Sichem und Bethel liegen auf dem geraden Wege dahin. Die Reise nach Ägypten ist also ein störender Exkurs; hätte der ursprüngliche Erzähler sie gekannt und aufnehmen wollen, so würde er sie hinter den Zug nach Hebron gestellt haben. Demnach stammt unsere Erzählung nicht aus dem Hauptfaden von J (Ja), aber aus verwandter Quelle (Jb) und ist von einem Redaktor (RJ) hier eingearbeitet. Eigentum dieses Redaktors ist 12, 9; 13, 3. 4; dagegen gehört 13, 2 ursprünglich zur folgenden Geschichte.

2. **Abrahams Zug nach Ägypten.** Der Negeb, den V. 9 nennt, liegt südlich vom Gebirge Juda und ist eine wasserlose Hochebene, meist Weideland. – Die Veranlassung des Zuges nach Ägypten ist eine Hungersnot: von Hungersnot, speziell als

[1]) Diese Worte trennen die zusammengehörigen „Esel" und „Eselinnen" und sind wohl Zusatz.

[2]) Dies scheint aus 20, 17 hier eingetragen zu sein.

[3]) Hier erinnert sich der Redaktor wieder des Lot.

Grund der Auswanderung, erzählt in Kanaan auch sonst Geschichte und Sage. Ägypten, das reiche Kornland, das Land der Genüsse und der Kultur, ist die Sehnsucht seiner barbarischen Nachbarn. Besonders sucht man dort in Zeiten des Hungers Korn oder Zuflucht, da die Fruchtbarkeit dieses Landes nicht wie die Kanaans vom Regen, sondern allein vom Nil abhängig ist; so daß es also Reichtum haben kann in Jahren, da ganz Kanaan unter Mißwachs seufzt. — So aber kommt Abraham in schlimme Lage: in dem fremden Lande ist er ein „Beisasse" ohne Schutz und Recht und muß fürchten, um seines schönen Weibes willen getötet zu werden. Da findet er einen ebenso einfachen wie wirksamen Ausweg; er denkt so: eine schöne Frau zu haben, ist in Ägypten gefährlich; wer sie besitzen will, muß ihren Mann töten; aber eine schöne Schwester kann man vom Bruder in Güte gewinnen; da mag es ihrem Bruder noch „gut gehen": er kann für sie reiche Geschenke erhalten. Also gibt er sein Weib als seine Schwester aus. — Die Sage verherrlicht hiermit die Schönheit der Stammmutter — der Israelit ist überzeugt, daß hebräische Weiber schöner sind denn andere Frauen —, zugleich ihre Treue, daß sie selbst ihre Ehre darangibt, um das Leben ihres Herrn zu schützen, besonders aber Abrahams Klugheit, der die Gefahr vorhergesehen und das rechte Mittel gewußt hat, ihr zu begegnen. Solche Geschichten von der Klugheit der Vorfahren erzählen die alten Sagen nicht selten. — Das alte Israel denkt dabei über die Lüge bei weitem milder als wir; daß es auch diese Notlüge Abraham nicht übel genommen hat, zeigt sich deutlich daran, daß Jahve selbst ihm im Folgenden beisteht; und wie soll ein armer Beisasse in fremdem Lande sich auch ohne Lüge durchhelfen? Doch läßt sich eine spätere Verfeinerung des sittlichen Urteils spüren, vgl. zu 20, 12. — Daß Abraham aber so gut gelogen hat, darüber frohlockt der Erzähler im stillen und erkennt in der Klugheit seines Vorfahren in heller Freude sich selber wieder. — Mehr noch mißfällt uns, daß Abraham die Ehre seines Weibes preisgibt; aber auch hier empfindet der alte Israelit anders: das Weib ist weniger als der Mann, und das Leben des Mannes gilt mehr als die Ehre des Weibes. Am wenigsten gefällt uns schließlich, daß Abraham für sein Weib sogar noch Geschenke nimmt; und auch das alte Israel hat hierin später seiner empfunden, vgl. zu Kap. 20 und 26.

3. **Sara in Pharaos Harem.** Es geschieht nun, wie Abraham gedacht hat; daher die Wiederholung der Worte. Ja noch mehr; Pharao selbst läßt sie sich holen; dies zum Preise der Schönheit der Ahnfrau. Die Schilderung des Verhaltens Pharaos ist ganz naturwahr: so handeln orientalische Könige; die schönen Frauen ihres Landes, deren sie habhaft werden können, kommen in ihren Harem, und die Höflinge spielen dabei die Kuppler. — Unter Pharaos Geschenken befinden sich keine Pferde, die auch sonst nie im Besitz der Patriarchen erwähnt werden (die damaligen Nomaden haben keine Pferde), dagegen Kameele: letzteres ein Verstoß gegen die Geschichte, da es diese in geschichtlicher Zeit bis auf die Perser in Ägypten nicht gegeben hat. — „Pharao" ist ägyptischer Königstitel, ägyptisch Per o, d. h. „Großhaus", wie „Hohe Pforte".

4. **Jahves Eingreifen.** So ist es Abraham bisher gut gegangen; Sara aber ist in der größten Gefahr, in Pharaos Harem zu verschwinden. Dies aber wäre ein großer Schimpf für eine israelitische Ehefrau. Und zugleich kommt die Verheißung jetzt in Gefahr, unerfüllt zu bleiben: das Letztere ist freilich nicht ein Gedanke der Sage selbst, aber doch derer, die sie in diesen Zusammenhang gestellt haben. So schreitet denn Jahve ein. — Die Sage verschweigt nachher nicht die Vorwürfe, die Pharao Abraham gemacht hat; sie stellt also Pharaos relatives Recht unbefangen dar. Anderseits erzählt sie, daß er, der eigentlich am Ehebruch unschuldig ist, von Gott geschlagen wird und schließlich Abraham gegenüber den kürzeren zieht. Hier spricht sich volkstümliche religiöse Stimmung unbefangen aus: Israels Gegner mögen recht oder unrecht haben, schlecht geht es ihnen auf jeden Fall; denn Jahve ist nun einmal Israels Gott. — Daß Pharao aus den Plagen erkennt, daß er eine Sünde getan hat, ist für die Antike natürlich; aber wodurch erfährt er, daß er diese Sünde gerade an Sara begangen hat und daß Sara Abrahams Weib und nicht seine Schwester ist? Ursprünglich — so dürfen wir vermuten — wird der König seine Weisen und

Zauberer befragt haben; glaubt doch das älteste Israel, daß auch die anderen Völker ihre Götter und ihre Orakel haben; die spätere Zeit aber wird daran um so mehr Anstoß genommen haben, als die heidnischen Weisen hier die Wahrheit verkünden, und deshalb das Ganze ausgelassen haben. – Auf Pharaos Vorwürfe erwidert Abraham kein Wort; der Erzähler sagt damit, daß der König eigentlich im Recht sei. – Die Gedanken Abrahams bei seiner „Entlassung" stellt der Erzähler nicht dar: so ist der alte Sagenstil, vgl. S. 28; wir merken aber dem Erzähler an, was das für Gedanken gewesen sind. Denn daß Pharao Abraham über die Grenze bringen läßt, ist der Sage keineswegs schimpflich, sondern vielmehr ein Preis Abrahams: Pharao hat erfahren, ein wie gefährlicher Mann er ist, und sorgt jetzt dafür, daß ihm weiter kein Unrecht geschehe; ja, er wagt es auch nicht einmal, ihm die Geschenke abzunehmen. Bei den letzten Worten: „und seine ganze Habe" schmunzelt der Erzähler über das ganze Gesicht. – Am Schluß der Sage, wie häufig, nach aller Gefahr die Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand. Abraham kehrt zum Negeb zurück. Die Sage setzt voraus, daß er von dort gekommen ist und daß dort sein ständiger Aufenthalt war.

5. **Überleitung** zur folgenden Geschichte: Rückkehr Abrahams nach Bethel. Der Verfasser (RJ) weiß nichts weiteres zu berichten, als was er aus 12, 8 entnommen hat.

Allgemeines über die Sage von Abraham in Ägypten.

Die Sage antwortet nicht auf eine bestimmte Frage und scheint auch nicht historische Ereignisse wiederzuspiegeln, wenngleich natürlich die Farben aus den Zuständen der ägyptisch-kanaanäischen Grenze entlehnt sind. In einigen großen Zügen stimmt sie mit der Geschichte vom Auszuge Israels aus Ägypten überein; aber dergleichen Ein- und Auszüge werden in diesem Lande vielfach stattgefunden haben. Weiteres über den historischen Hintergrund zu Kap. 20. – Der Erzählung wird ein überlieferter Stoff zu Grunde liegen, der in Israel auf den Urvater übertragen worden ist. – Für die religiöse Haltung der Erzählung ist bezeichnend, daß die Vorzüge der Stammeltern und die Treue Gottes nebeneinander gerühmt werden – beides stört sich nach antikem Empfinden durchaus nicht –, für ihre sittliche Haltung, daß die Lüge Abrahams in keiner Weise als Unrecht empfunden wird. Auch im Geschlechtlichen ist sie nicht eben feinfühlig; doch sagt sie nicht ausdrücklich, was mit Sara im Harem Pharaos geschehen sei – dies deutlich auszusprechen, würde auch ihr als allzuderb erschienen sein. – Die heitere Stimmung, die am Schlusse ursprünglich hervortrat, ist gegenwärtig, durch die Verbindung mit ernsten Geschichten, besonders mit der frommen Auszugssage, stark gedämpft.

19. Trennung Abrahams und Lots in 13, 2. 5—18 Ja.

2 Abram war sehr reich an Herden, Silber und Gold; 5 aber
auch Lot, der mit Abram zog, hatte Schafe, Rinder und Zelte.
6 **Aber das Land ertrug sie nicht, daß sie beisammen bleiben konnten;**
denn ihre Habe war groß; daher konnten sie nicht beisammen bleiben.
7 So kam es zum Zank zwischen den Hirten der Herden Abrams
und den Hirten der Herden Lots. **Damals wohnten die Kanaanäer und**
Pheresiter im Lande.[1]) — 8 Da sprach Abram zu Lot: es möge
doch kein Gezänke sein zwischen mir und dir, zwischen meinen
und deinen Hirten; wir sind ja Brüder! 9 Steht dir nicht das
ganze Land offen? Trenne dich lieber von mir! Willst du zur

[1]) Die Worte sind wahrscheinlich Glosse wie 12, 6b; die Pheresiter sind wohl die Bewohner der offenen Dörfer.

Linken, so gehe ich zur Rechten; willst du aber zur Rechten, so gehe ich zur Linken. [10] Da hob Lot seine Augen auf und sah, daß der ganze Jordangau überall wohlbewässert war, bevor Jahve Sodom und Gomorrha zerstörte, wie der Jahvegarten[1]), wie Ägyptenland, bis nach Zoar hin. [11] So wählte Lot für sich den ganzen Jordangau. Dann brach er Lot[2]) auf 'nach Osten hin'. **So trennten sie sich voneinander:** [12] **Abram blieb im Lande Kanaan, und Lot wohnte in den Städten des Gaues.** Und er wanderte bis nach Sodom. [13] Aber die Leute von Sodom waren arge Sünder und Frevler gegen Jahve. — [[14] Jahve aber hatte zu Abram gesprochen, als sich Lot von ihm getrennt hatte: hebe deine Augen auf und blicke von der Stätte, da du stehst, nach Norden und Süden, Osten und Westen: [15] denn alles Land, das du schaust, will ich dir und deinem Samen geben in Ewigkeit. [16] Ich will deinen Samen machen wie den Staub der Erde, so daß, wenn man den Staub der Erde zählen kann, auch dein Same gezählt werden soll! [17] Auf, ziehe im Lande umher nach seiner Länge und Breite: denn dir will ich es geben!] [18] Und Abram wanderte, zog hin und blieb unter den Terebinthen von Mamre zu Hebron; daselbst baute er Jahve einen Altar.

1. **Quellenkritik.** Die Erzählung ist die Fortsetzung der Sage von Abrahams und Lots Wanderung von Haran nach Bethel 12, 1—8 und zugleich die Einleitung zu dem Besuch der drei Männer bei Abraham und Lot Kap. 18f. und stammt also aus dem Abraham-Lot-Sagenkranz in J[a], vgl. oben S. 132.

2. **Exposition:** der Zank der Hirten. V. 2. 5. 7a bilden einen Zusammenhang: so lange Abraham und Lot nicht allzureich waren, konnten sich ihre Knechte leicht vertragen; als aber ihr Vermögen wuchs, kam es zu Streitigkeiten über Brunnen und Weideplätze das sind in dem heißen Lande sehr kostbare Dinge, von denen das Leben von Menschen und Vieh abhängt. Zugleich leuchten, wenn auch durch die Form der Familiengeschichte verhüllt, Völkerverhältnisse durch: Vermehrung der Herden und der Volkszahl zwingt Nomadenvölker zur Trennung.

3. **Abrahams Vorschlag.** Die Sagen der Genesis stellen die Väter meist sehr friedfertig dar; so findet es Abraham häßlich und unwürdig, daß sie, Oheim und Neffe, sich um das Mein und Dein zanken; besser ist es, sich friedlich zu trennen; er ist bereit, sich ganz nach Lot zu richten, obwohl es dessen, als des Jüngeren, Sache gewesen wäre, dem Älteren nachzugeben. Wenn also dieser, so meint der Erzähler, dabei schließlich das schlechtere Teil bekommt, so ist es seine eigene Schuld. — Im Gegensatz zu Abraham aber ist Lot eigennützig. Er denkt nicht daran, dem Oheim das Bessere zu gönnen. Von Bethel aus, das auf einem Hügel liegt, halten beide Umschau nach Süden zu: da sieht man westlich in die braunen Berge Judäas, nach Osten in den grünen Jordankreis. Der „Jordankreis" ist nach dem Zusammenhange das Jordantal östlich und südlich von Bethel; damals war dies Tal noch viel herrlicher als gegenwärtig; denn damals — dies ist die Voraussetzung des Erzählers — gab es noch kein Totes Meer, das den „Jordangau" jetzt seinem größten Teile nach bedeckt. Die Sage stellt sich nun den Jordangau in seinem damaligen Zustande so herrlich vor, wie es die Landschaften bei Jericho und bei Engedi, nach ihrer Meinung die letzten Überreste des früheren Jordangaus, zu ihrer Zeit waren. So wählt sich Lot also den wundervollen Gau; und Abraham muß

[1]) Von diesen beiden Bestimmungen nimmt die erste das zukünftige Schicksal Sodoms voraus, das Lot an dieser Stelle der Handlung noch nicht kennt; die zweite überbietet das bescheidene Bild des alten Textes.

[2]) Auffüllung.

sich mit dem schlechteren Lande begnügen. – Zoar ist der äußerste Punkt des Gaues im Süden; und Ägypten gilt den Kanaanäern als das Ideal einer reich bewässerten, herrlichen Landschaft.

4. **Aufbruch und Endstation.** Hebron, ursprünglich Hauptstadt des mit Juda verbündeten Stammes Kaleb, später des David, so lange er König nur von Juda war. Von der Stadt selbst ist in J keine Rede. – Der nach der Sage von Abraham errichtete Altar ist natürlich der hochberühmte Altar von Hebron, der später, zur Zeit des Erzählers, dort stand. Den Baum von Hebron erwähnt auch Josephus; er wurde samt „den dort von Abraham bewirteten Engeln" noch zu Eusebius' Zeit von den Heiden verehrt, bis Konstantin an der Stelle eine Basilika baute.

5. **Jahve verheißt Abraham das Land.** Diese Worte sind ein späterer Zusatz und haben den Zweck, den Besitz Kanaans besser zu motivieren. Die in der vorhergehenden Sage gegebene profane Motivierung konnte der fromme Glossator nicht für genügend erachten und fügte daher hinzu, daß Jahve nachträglich Abraham das Land ausdrücklich zugesagt habe. Die besondere Betonung dieses Gedankens, daß Gott selber Kanaan dem Abraham geschenkt habe, erklärt sich aus einer Zeit, da der Besitz des Landes für Israel zweifelhaft zu werden begann.

Allgemeines über die Sage von Abrahams und Lots Trennung zu Bethel.

Diese Sage ist nicht ohne die Fortsetzung Kap. 18. 19 zu verstehen, die ursprünglich unmittelbar gefolgt sein muß und die durch 13, 13 schon vorbereitet wird. Lot, so heißt es bisher, hat sich den schönen Jordangau erwählt; nun aber fügt Kap. 19 hinzu, daß Jahve „den ganzen Jordangau" später zerstört hat (19, 25). So ist Lots herrliches Land zu Wasser geworden, und er ist ins „Gebirge" gezogen: sein Eigennutz ist ihm also schlecht genug bekommen. Dies die Pointe des Stückes, die gegenwärtig durch das Dazwischentreten anderer Sagen stark in den Hintergrund gedrängt ist. Demnach ist die ursprüngliche Stimmung der Sage nicht nur die Freude an dem verträglichen, edelmütigen Ahnherrn – was den Späteren gewiß die Hauptsache an der ganzen Erzählung gewesen ist –, sondern zugleich auch ein wenig Schadenfreude über den habgierigen Lot. – Von alten Sagen unterscheidet sich diese Erzählung charakteristisch dadurch, daß sie nicht auf sich selbst steht, sondern die Sodomgeschichte so sehr voraussetzt, daß sie ohne diese gar nicht gedacht werden kann. Sie ist daher für eine spätere Neubildung, für ein Pfropfreis auf älterem Stamm zu halten. Ein die Phantasie anziehendes Erzählungsmotiv ist bei dieser passenden Gelegenheit auf die Urväter übertragen worden.

20. Gottes Schwur an Abraham 15 JbE.

[1]Nach diesen Geschichten kam Jahves Wort an Abram *im Gesicht* also: *fürchte dich nicht, Abram: ich bin selber dein Schild;* dein Lohn ist sehr groß! [2]Abram antwortete: ach, Herr Jahve, was könntest du mir geben? ich gehe ja ohne Kinder von hinnen. —[1])

[3] *Abram antwortete: ach, du hast mir ja keine Kinder gegeben;* so muß mein Sklave mein Erbe sein. [4]Aber da erging Jahves Wort an ihn also: der soll nicht dein Erbe sein; sondern, der aus deinen Lenden hervorgeht, der soll dein Erbe sein. [5]*Aber er hieß ihn hinausgehen und sprach: schaue gen Himmel und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst! Und er sprach zu ihm: also soll dein Same sein.* [6]Er glaubte Jahve auch dies Mal, der aber erkannte daran seine Frömmigkeit.

---

[1]) Die übergangenen Worte: „Und der Sohn meines Hauses, das ist Damaskus Elieser" geben keinen Sinn; der Name „Elieser" nur hier.

[7] Da sprach er zu ihm: Ich bin Jahve, der dich aus Ur-Kasdim geführt hat, daß ich dir dies Land zu besitzen gebe. [8] Er antwortete: woran soll ich erkennen, daß ich es besitzen werde? [9] Da sprach er zu ihm: bringe mir eine dreijährige Kuh, eine dreijährige Ziege und einen dreijährigen Widder, eine Turteltaube und eine Ringeltaube. — — — [1]) [10] Da brachte er ihm dies alles, zerteilte es mitten voneinander und legte einen Teil dem andern gegenüber; die Vögel aber zerteilte er nicht. [11] *Und Adler flogen auf die Aase herab; aber Abram scheuchte sie davon.* [12] Als nun die Sonne untergehen wollte, *da fiel ein tiefer Schlaf auf Abram*, da fiel große Finsternis [2]) Bestürzung auf ihn. [13] *Da sprach er zu Abram: wissen sollst du, daß dein Same fremd sein wird in einem Lande, das nicht sein ist; da werden sie dienen müssen, man wird sie drücken* 400 Jahre lang.[3]) [14] *Aber das Volk, dem sie dienen müssen, will ich richten: danach werden sie ausziehen* mit reicher Habe[3]). [15] *Du aber sollst zu deinen Vätern in Frieden fahren* und in schönem Alter begraben werden.[3]) [16] *Das vierte Geschlecht erst soll hierher zurückkommen: denn noch ist die Schuld der Amoriter nicht voll.* [17] Als aber die Sonne untergegangen war und es sehr finster ward, siehe da: ein rauchender Ofen und eine brennende Fackel, das fuhr zwischen diesen Stücken hin. [18] An jenem Tage hat Jahve einen Bund mit Abram geschlossen also: deinem Samen gebe ich dies Land vom Strome Ägyptens bis zum großen Strom, dem Euphratstrom: [19] die Keniter, die Kenissiter, die Kadmoniter, [20] die Hethiter, Pheresiter und Rephaim, [21] die Amoriter und Kanaaniter, Girgasiter und Jebusiter.

1. **Quellenscheidung.** Daß der Abschnitt nicht einheitlich ist, ist an manchen Spuren zu erkennen: Nach V. 12a. 17 erscheint Gott am Abend, als die Sonne eben unterging; dagegen ist es in V. 5 schon Nacht, und alle Sterne stehen am Himmel. Die zweifelnde Frage Abrahams V. 8 befremdet, nachdem soeben der Glaube Abrahams so sehr gerühmt worden ist (V. 6); ebenso merkwürdig ist, daß Jahve in V. 7 noch einmal feierlich seinen Namen nennt, obwohl er Abraham schon in V. 2 bekannt gewesen ist, u. a. — Im einzelnen ist die Quellenscheidung sehr schwierig; auch die von uns im Text angegebene kann nur als ein Versuch gelten. Wir nehmen an, daß der Grundstock des Stücks aus J stammt. Innerhalb des J aber gehört diese Erzählung nicht zum Sagenkranz J[a], wo der Besitz des Landes dem Abraham in 12, 7 und die Geburt eines Sohnes in Kap. 18 verheißen wird. Der „Jehovist" hat dann Bruchstücke aus einer ähnlichen Erzählung des E hinzugefügt: charakteristisch für E sind z. B. die Offenbarung im Nachtgesicht (V. 1) und die Bezeichnung der urisraelitischen Bevölkerung Kanaans als „Amoriter" (V. 16). Das Ganze ist dann noch mit mehreren Glossen versetzt worden.

2. **Die Erzählung des Jahvisten.** „Das Wort Jahves kommt an jemanden" ist Ausdruck der prophetischen Offenbarung; der Erzähler stellt sich also Abraham als einen Propheten vor, was in eine verhältnismäßig späte Zeit führt, in der Gottesmann und Prophet dasselbe war. — Das Wort: „dein Lohn ist sehr groß", wonach also Abraham soeben etwas besonders des Lohnes Würdiges getan hat, scheint vorauszusetzen, daß Abrahams Auszug unmittelbar vorher erzählt war. — Abrahams Antwort darauf atmet ganz antiken Geist: wer ohne Kinder dahingeht,

[1]) An dieser Stelle ist eine Anweisung darüber ausgefallen, was Abraham mit den Tieren tun soll.

[2]) Die Worte erklären den ungewöhnlichen Ausdruck „tiefes Dunkel" in V. 17 und sind aus Versehen hierher geraten.

[3]) Zusätze im Stile des P.

der trägt so schweres Leid, daß es für ihn keine Freude geben kann. Mit dieser Klage aber hat er seinen Herzenswunsch verraten, den Gott ihm nun erfüllt. Voraussetzung dieser und anderer Abrahamsagen (Kap. 16. 18) ist, daß Abraham zuerst lange Jahre keinen Sohn gehabt hat. Zugleich wird hier vorausgesetzt, daß der kinderlose Herr von dem in seinem Hause geborenen, nicht gekauften, Sklaven beerbt wird, was aber als großes Unglück gilt. – Nun aber verheißt ihm Gott, wider alle Wahrscheinlichkeit, einen Leibeserben. Abraham aber glaubte „auch dies Mal" – dies liegt im hebräischen Ausdruck –, wie er schon bei seinem Auszuge Gott geglaubt hatte. Und dies Vertrauen „rechnete Jahve ihm" – so heißt es wörtlich – „als Gerechtigkeit (Rechtbeschaffenheit) an"; d. h. diese Tat des Glaubens war in Gottes Augen ein deutlicher Beweis, daß Abraham gerecht sei: darum hat ihn Gott für seinen treuen und frommen Knecht gehalten. Die Stelle hat dadurch, daß ein Größerer – Paulus Röm. 4 – sie aufgenommen und seine tiefste Erfahrung hineingelesen hat, eine überragende Bedeutung bekommen; immerhin ragt sie auch im Alten Testament hervor: der Erzähler weiß in all seiner Schlichtheit, worauf es in der Religion ankommt: daß Gott nichts anderes will als ein Herz, das ihm vertraut.

So hat Jahve Abrahams Glauben gesehen. Nunmehr beschließt er, ihn zu belohnen, indem er eine noch herrlichere Verheißung hinzufügt und diese in feierlicher Bundesschließung bekräftigt. Über Bund vgl. S. 125. Die hier vorausgesetzte Art der Bundesschließung, wobei der Verfasser das zu seiner Zeit gebräuchliche Bundesopfer beschreibt, ist besonders eindrucksvoll: Tiere werden in Stücke zerteilt; dann gehen die beiden Parteien durch die blutige Gasse, indem sie die Fluchformel sprechen: möge die Gottheit den Bundbrüchigen in Stücke hauen wie diese Tiere! Der Gedanke des Brauches ist also, daß der Schwörende, der so in das Tier hineintritt, sich dadurch ihm gleichsetzt und für den Fall des Bundesbruchs sein Schicksal auf sich herabbeschwört. Ähnliche Arten der Bundesschließung auch bei Babyloniern und Griechen. Die Einzelheiten des hier beschriebenen Opfers entziehen sich, wie häufig in solchen Fällen, unserer Deutung. Solche Zeremonien stammen aus unvordenklicher Zeit, deren Gedanken den Späteren nicht mehr bekannt und verständlich sind. – Im Folgenden hat der Erzähler seine ganze Kunst aufgeboten, um den grausigen Eindruck des göttlichen Erscheinens zu malen: Jahves Nahen kündigt sich durch gewaltigen Schrecken an: die Gottheit ist schauerliche Macht; wem sie naht, der entsetzt sich. Jahve selber kommt erst nach Sonnenuntergang; so lange die Sonne am Himmel steht, läßt er sich nicht schauen; unmittelbar aber, ehe er naht, entsteht eine wunderbare Finsternis. Als er erscheint, sieht er aus wie ein qualmender Ofen, genauer: Backtopf, und eine brennende Fackel. Solche Beschreibung des Aussehens Gottes ist sehr altertümlich; doch beachte man, wie vorsichtig der Erzähler spricht: er läßt nur erraten, daß die Erscheinung Jahve gewesen ist. In der Genesis ist diese Art der Gottesoffenbarung einzig; der Verfasser scheint sich die Mosesagen, besonders die vom Sinai, wo Jahve wie ein Feuerdämon erscheint, zum Muster genommen zu haben. – Jahves Worte sind im Verhältnis zu der ausführlichen Vorbereitung sehr kurz, machen aber eben deshalb einen um so großartigeren Eindruck.

3. Aus den **Bruchstücken des Elohisten** läßt sich eine ähnliche Erzählung wiederherstellen. Gott erscheint des Nachts, im „Gesicht", d. h. im Traum oder Halbschlaf, und verspricht Abraham, ihn zu beschirmen. Auch hier wird die Situation des Auszugs vorausgesetzt: im fremden Lande, schutzlos, „fürchtet sich" Abraham. Auch hier antwortet Abraham mit der Klage über seine Kinderlosigkeit, und Gott tröstet ihn mit einem wundervollen Bilde. Die Verheißung wird auch bei E durch ein Opfer bekräftigt. Bei diesem Opfer aber begibt sich ein Zeichen, wie man denn auch in Israel gewohnt war, in der heiligen Stunde des Opfers, da die Gottheit nahe ist, auf allerlei Zeichen zu achten, vgl. S. 70. Daß Adler auf die Opfertiere stoßen und sie an sich reißen wollen, bedeutet wohl Grausiges, drohendes Unglück; daß aber Abraham sie verscheuchen kann, soll darstellen, daß sich das Unglück wandeln wird. Diese Vorzeichen aber werden Abraham in einer Gottesrede, die in ihrem

feierlichen und geheimnisvollen Stil an die Prophetie erinnert, auf die Zukunft seines Samens gedeutet: Not und Bedrückung werden sich im vierten Geschlecht (II. Mose 6, 16 ff.) in Heil wandeln: aus Ägypten wird Israel den Rückweg nach Kanaan finden.

4. **Spätere Zusätze.** Mit V. 7 f. hoffte ein Späterer, zwischen den beiden Teilen der Geschichte einen Zusammenhang herstellen zu können. „Ur-Kasdim" als Heimat Abrahams sonst nur bei P. — Die Aufzählung der von Israel unterworfenen Völker (V. 18 f.) lieben die Späteren besonders. Solche Aufzählung soll imponieren; freilich sind es z. T. sehr kleine Stämme, und das hier genannte Gebiet vom Nil bis zum Euphrat hat Israel in Wirklichkeit niemals besiedelt oder auch nur beherrscht. Die Kenissiter sind ein ursprünglich edomitischer Stamm im Süden Judas, die Kadmoniter sind unbekannt; über die übrigen Stämme vgl. oben S. 72. 94. 139 A. 1 und zu 14, 5.

5. **Art und Alter des Stückes.** Das Stück ist kaum eine „Geschichte" zu nennen, da ihm die Verwickelung fehlt, und daher wohl für eine spätere Neubildung zu halten. Merkmal späterer Entstehung ist auch die inkonkrete Art der Gotteserscheinung V. 1, während anderseits die konkrete Erscheinung V. 17 innerhalb der Väterssage ganz fremdartig anmutet; ferner, daß die Geschichte nicht lokalisiert ist, u. a. Von einem Schwur Gottes an Abraham oder an die anderen Patriarchen ist nur an späteren Stellen die Rede, während die alten Sagen selber sich begnügt haben, von einer einfachen Zusage Gottes zu sprechen. Das Stück wird aus einer Zeit stammen, da der Besitz des Landes für Israel anfing, zweifelhaft zu werden; damals hat sich der Glaube damit getröstet, daß der Besitz Kanaans durch das eindrucksvollste Unterpfand Gottes sichergestellt sei.

21. Hagars Flucht 16; 25, 18 J^b.

[1] Saraj, Abrams Weib, hatte ihm keine Kinder geboren; sie hatte aber eine ägyptische Magd; die hieß Hagar. [2] Nun sprach Saraj zu Abram: du weißt, daß Jahve mir Kinder versagt hat; wohne meiner Magd bei: vielleicht, daß ich durch sie einen Sohn bekomme. Abram aber gehorchte Saraj. [3] Da nahm Saraj, Abrams Weib, die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nachdem Abram zehn Jahre im Lande Kanaan gewohnt hatte, und gab sie ihrem Mann Abram zum Weibe. [4] Und er wohnte Hagar bei, daß sie schwanger ward. Als sie aber merkte, daß sie schwanger sei, verachtete sie ihre Herrin. [5] Da sprach Saraj zu Abram: das Unrecht, das ich leide, komme auf dich! Ich selbst habe dir meine Magd in die Arme gelegt; und nun, da sie merkt, daß sie schwanger ist, verachtet sie mich. Jahve sei Richter zwischen mir und dir! [6] Da sprach Abram zu Saraj: nun wohl, deine Magd ist unter deiner Gewalt; tue mit ihr, was dir gut dünkt. So mißhandelte Saraj sie. Sie aber entfloh ihr.

[7] Da traf sie der Engel Jahves am Wasserquell in der Wüste; an dem Quell auf dem Wege nach Sur.[1]) [8] Der sprach: Hagar, Magd Sarajs, wo kommst du her? wo willst du hin? Sie sprach: vor meiner Herrin Saraj muß ich fliehen. [9] Der Engel Jahves sprach zu ihr: geh wieder heim zu deiner Herrin und ertrage die Mißhandlungen, die sie dir auferlegt. [10] Der Engel Jahves sprach zu ihr: ich will deinen Samen also mehren, daß man ihn nicht zählen kann vor Menge. [11] Der Engel Jahves sprach zu ihr: du bist ja schwanger; du wirst einen Sohn ge-

[1]) Die Ortsbestimmung greift V. 14b vor; „Sur" ist die ägyptische „Mauer", Grenzbefestigung, im Nordosten.

bären; des Namen sollst du Ismael (Gott hört) heißen: denn Jahve hat gehört, wie du mißhandelt bist.

[12] Der wird ein Mensch wie ein Wildesel sein,
seine Hand wider alle, aller Hand wider ihn,
und all seinen Brüdern sitzt er vor der Nase.

[13] Sie aber nannte den Namen des Jahve, der zu ihr gesprochen hatte: du bist El-roi, denn sie sprach: wahrlich, hier habe ich geschaut 'das Ende' . . . . . .[1]) [14] Deshalb nennt man diesen Brunnen den Brunnen von Lahaj-roi, er liegt, wie bekannt, zwischen Kades und Bared. [15] **Da gebar Hagar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte seinen Sohn, den ihm Hagar geboren hatte, Ismael.** [16] **Abram war 86 Jahre alt, als Hagar Ismael dem Abram gebar.** — 25 [18] Sie wohnten von Hevila bis Sur östlich von Ägypten, bis wo man nach Assur kommt: all seinen Brüdern setzte er sich vor die Nase.

1. **Quellenkritik.** Die Erzählung gehört bis auf wenige Sätze J an; in J aber stammt sie nicht aus dem Sagenkranze J^{a}, dessen Zusammenhang sie durchbricht, vgl. S. 132 f. Eine Variante bietet E 21, 8–21 in der Geschichte von Hagars Verstoßung. Um beide Erzählungen zu vereinigen, hat der Jehovist 16, 9 eingestellt, wonach die entflohene Hagar durch den Engel ermahnt wird, zu Sara zurückzukehren; später ist sie dann Kap. 21 von Abraham verstoßen worden. Vers 10 ist, wie es scheint, noch hinzugefügt worden, um Hagars hartes Los durch eine Verheißung zu mildern. Der Schluß der Erzählung ist zu Gunsten von 21, 20 f. stark verkürzt worden. Der letzte Redaktor hat auch noch die Geburt des Ismael weggestrichen, weil er sie aus P in 16, 15 bringen wollte.

2. **Hagars Schwangerschaft und Flucht.** Die Sklavin Hagar ist Saras, nicht Abrahams Eigentum; nach israelitischer Sitte können die Eltern der Braut eine Sklavin mit in die Ehe geben, die dann ihr persönliches Eigentum ist und nicht, wie die anderen Mägde, dem Manne zur Verfügung steht. Hagar ist eine Ägypterin; daß die Sklaven Landfremde sind, wird im israelitischen Hause gewöhnlich gewesen sein. Nun erlaubt das israelitische Recht dem Eheweibe, wenn es unfruchtbar ist, ein anderes Weib an ihre Stelle zu setzen und deren Kinder zu eigen zu nehmen. Eine solche Kebse bleibt anderseits zugleich die „Magd" ihrer „Herrin"; begreiflich genug, daß sich aus so unklaren Verhältnissen Schwierigkeiten ergeben. Natürlich kostet es Sara Überwindung, die Sklavin, die ihr Eigentum ist, ihrem Manne hinzugeben; sie tut es aber, da sie hofft, so zu Kindern zu kommen: Kinderlosigkeit ist Schande; Mutterschaft aber gibt Ehre und Herrschaftsstellung im Hause. Als Hagar nun merkt, daß sie schwanger ist, benimmt sie sich frech gegen ihre unfruchtbare Herrin; der Sklavin, der zu viel Ehre geschieht, schwillt der Kamm. Dies aber mißbilligt die Sage aufs stärkste; denn die Magd soll die Herrin ehren. Diese Unverschämtheit bestraft Sara nicht auf frischer Tat, sondern sie wendet sich an Abraham; Voraussetzung ist, daß sie über Hagar jetzt nicht mehr die volle Gewalt hat. Um so mehr aber ist sie über das „Unrecht", das ihr geschieht, entrüstet, entrüstet auch über Abraham, der für das Gebaren seiner Kebse verantwortlich ist, und so entrüstet, daß sie gar Jahve als Schiedsrichter gegen ihren Eheherrn aufruft. Abraham, billig und gerecht, wie er ist, sieht ein, daß ihre Klage begründet ist, und entläßt jetzt seine Kebse wieder aus seinem Eigentum. Vorher hat sich Sara verachten lassen müssen, jetzt dreht sie den Spieß um und läßt Hagar fühlen,

[1]) Der erhaltene Text: „habe ich hier nicht geschaut hinter meinem Schauer?" gibt schwerlich Sinn; zu vermuten ist etwa: „wahrlich, hier habe ich geschaut das Ende (ʾaḥ^{a}rith) meiner Not." Die Worte sollen an „Lahaj-roi" anklingen.

daß sie die Herrin ist. — Die wenigen Striche machen die drei Personen völlig deutlich. Abraham ist verträglich und gerecht: „er gehorcht seinem Weibe". Sara ist das leidenschaftliche Weib, auf ihre Frauenstellung stolz, in der Leidenschaft grausam und sehr subjektiv: um selbst zu Kindern zu kommen, hat sie Hagar weggegeben, aber dann rechnet sie eben dies sich selbst als Verdienst an. Schließlich die Magd, deren wechselvolle Schicksale den Hörer ergötzen und rühren: zuerst eine Sklavin, dann Kebse des Herrn und Mutter des Erben und als solche unverschämt gegen die kinderlose Herrin, dann schwer mißhandelt und tief in ihrem Mutterstolz verletzt. Diese drei, Mann, Frau und Magd, sind offenbar israelitische Typen. — Von nun an ist Hagar die Hauptperson. Ihr Trotz ist nicht gebrochen; so faßt sie den Entschluß, in ihre Heimat zu fliehen, sie, ein schwangeres Weib: lieber alle Gefahren des Wüstenweges als die Demütigung in Saras Zelt!

3. **Die Offenbarung am Brunnen.** Des mutigen Weibes aber nimmt sich Gott selber an: der Engel Jahves trifft sie am Brunnen in der Wüste. An „den Brunnen" — es ist ein bestimmter gemeint — ist Hagar auf ihrer Flucht, etwa am Abend, gekommen: der Weg in der Wüste führt von Quell zu Quell. Das göttliche Wesen ist der „Engel (Bote) Jahves", der häufig in den alten Sagen auftritt. Nun ist merkwürdig, daß von diesem Boten mehrfach so gesprochen wird, als ob er Jahve selber wäre. So heißt es V. 13, daß Hagar den Jahve, der mit ihr gesprochen hat, benannt habe, während nach V. 7ff. nur der Bote mit ihr geredet hat. Diese Schwierigkeit ist durch eine religionsgeschichtliche Erwägung zu heben. In den ältesten Sagen erscheint Jahve in Person: man hört seine Schritte, sieht seine Gestalt und vernimmt seine Stimme. Eine spätere Zeit aber empfand es als Profanation, von Jahve so Menschliches zu berichten, und erzählte, daß nicht er selbst, sondern nur ein untergeordnetes Wesen, sein „Bote", erschienen sei. Eben wegen dieser Entstehung aus der Reflexion ist die Gestalt des „Boten" immer ein wesenloser Schemen geblieben. Nun ist, als man den Boten in unsere und ähnliche Erzählungen einsetzte, nicht das Ganze danach umgemodelt worden; so auch hier, wo der Jahvebote Hagar erscheint (geändert), sie aber Jahve gesehen zu haben behauptet (antik). — Aber wir können noch einen Schritt weiter zurückgehen. Der Gott, von dem die Sage redet, war ursprünglich nicht Jahve, sonst müßte ja der Name des Kindes etwa Jismaja, „Jahve hört", lauten, sondern dieser Gott hieß El, genauer El-roi. Der Name „El-roi" gilt der israelitischen Überlieferung als Beiname Jahves an dieser Stätte; solche Beinamen aber sind ursprünglich, so dürfen wir mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, die Namen der Lokalnumina selber gewesen. Die Jahve-Religion hat, als sie diese alten Sagen übernahm, die Götternamen mit aufgenommen, aber sie als Beinamen Jahves an jenen Stätten aufgefaßt. Wir erkennen also in der Sage drei religiöse Stufen: der Gott, der in ihr auftritt, war ursprünglich der El-roi, wurde dann Jahve und schließlich zum Boten Jahves. — Dieser El aber hat, wie aus seinem Namen hervorgeht, ursprünglich eine nahe Beziehung zu diesem Brunnen: er ist das Numen dieses Brunnens. In Israel und den verwandten Völkern sind vielfach Brunnen heilig gehalten worden; man sah das Göttliche in ältester Zeit in dem lebendigen, immer sprudelnden und überall Leben spendenden Wasser.

Das Gespräch des Gottes mit Hagar. Hagar, dies ist ursprünglich die Voraussetzung, erkennt den Gott zunächst nicht; das Folgende zeigt dann, wie der Gott allmählich den Schleier seiner Gottheit lüftet; in dem Augenblick aber, wo er erkannt wird, ist er zugleich verschwunden. — Der Gott redet sie an, nicht sie ihn; das würde sie nicht wagen. „Hagar, Magd Saras": merkwürdig dieser Mann: sie kennt ihn nicht, er aber kennt ihren Namen. Auf seine Frage antwortet sie, wie mit zusammengebissenen Zähnen: kein Jammern und Klagen, sondern nur die Tatsache, daß sie flieht. Er erwidert: „du bist ja schwanger"; Hagars Schwangerschaft ist bis dahin noch ein Geheimnis; selbst dies intimste Geheimnis kennt er! So ist sie denn auch geneigt, ihm zu glauben, wenn er ihr jetzt die Geburt eines Sohnes weissagt. Häufig hören wir in den Sagen, wie ein Gotteswort über das noch ungeborene Kind ergeht und wie das, was der Mann später werden soll,

schon vor seiner Geburt der Mutter geweissagt wird: sein Schicksal ist also nicht Zufall, sondern göttliche Bestimmung; und selbst sein Name ruht nicht auf der Willkür der Eltern, sondern auf Gottes Befehl. — Ismael (Gott hört) soll der Knabe heißen, weil Jahve von ihrer Mißhandlung gehört hat und sich ihrer annehmen will. Aber — so muß Hagar denken — woher in aller Welt weiß dieser merkwürdige Mensch von dieser Mißhandlung, die sie ihm doch nicht geklagt hat? Das ist gewiß ein Gottesmann! Und nun vernimmt sie gar aus seinem Munde Weissagungen über ihres Sohnes Geschick. Diese Worte sollen sie ermutigen, unter allen Nöten auszuharren: es gibt einen reichen Lohn für die Mühsal. Die Sage schildert dabei Ismaels Bestimmung, ein Beduine zu werden, mit unverkennbarem Behagen. Sie vergleicht den Beduinen dem Tiere, mit dem er die Wüste teilt. Der Wildesel ist unbändig und freiheitsdurstig, er lacht der Städte und des Treibers; aber seine Nahrung ist freilich kärglich. Ein prächtiges Bild für den Nomaden! Und weiter, Ismaels Leben ist ein ständiger Kampf: ein Los, köstlich für heldenhafte, streitbare Männer, aber freilich voller Mühsale und Gefahren. „Und all seinen Brüdern sitzt er im Gesicht": eine Lage, ihm angenehmer als seinen Brüdern, deren Felder er plündert und deren Herden er raubt. Dieser unbändige Ismael aber ist ein würdiger Sohn seiner Mutter, und so, wie sie jetzt, im Augenblick des Segens, vor dem Gott steht: trotzig, mit aller Welt zerfallen, so soll ihr Sohn werden, auch er unbändig und aller Welt Feind.

4. **Schluß.** Der Gott ist jetzt verschwunden und Hagar wieder allein. Jetzt bekommen Gott und Brunnen ihre Namen. Beide Namen sind einander nahe verwandt. Lahaj-roi scheint eine Örtlichkeit gewesen zu sein, nach der Brunnen und Gott heißen. Die bereits in alter Zeit auffallenden und unverständlichen Namen will die Sage hier erklären. Der Brunnen liegt zwischen Kades und Bared; Kades ist Ain Kadîs, vgl. zu 14, 7; Bared ist westlich von Kades zu suchen. Der Schluß der Erzählung fehlt; man erwartet noch: wie Hagar an diesem Brunnen blieb, wie sie dort Ismael gebar und benannte, wie Ismael aufwuchs und zu einem Volke wurde, dessen Sitz an diesem Brunnen war und dessen Gott dieser El geworden ist. Der Schlußsatz des Ganzen ist vielleicht noch in 25, 18 erhalten. Über Hevila vgl. S. 58. Das hier gemeinte Assur ist nicht Assyrien am Tigris, sondern wohl der nordarabische Beduinenstamm (25, 3).

Allgemeines über die Sage von Hagars Flucht.

1. **Ursprünglicher Sinn der Sage.** Die Sage redet (ebenso wie die Variante Kap. 21) von Ismael, dem Stammvater der Ismaeliter, mit dem Hauptort Lahaj-roi (16, 14) im Norden der Sinaihalbinsel, eines Nomadenvolks der ältesten Zeit, freiheitsliebend, fehdelustig, seinen Nachbarn unbequem, als Schützen berühmt (21, 20). Später, als es diesen Stamm nicht mehr gab, ist der Name Ismael auf mehrere nordarabische Stämme ausgedehnt worden; so bei P (25, 13). In diesem Sinne beschreibt der Schlußsatz 25, 18 die Wohnsitze der Ismaeliter. — Auch der Name von Ismaels Mutter, Hagar, wird ursprünglich ein Volksname sein; wir finden Jahrhunderte später diesen Namen im Ostjordanlande wieder. Nach der Sage ist sie eine Ägypterin; Mischung von Beduinenstämmen mit landflüchtigen Ägyptern ist auch sonst bezeugt. Daß der Stamm Ismael ägyptische Elemente in sich birgt, sagt auch die Nachricht 21, 21, wonach Ismael ein ägyptisches Weib genommen hat.

Die Sage behandelt die Entstehung des Stammes Ismael. Die Hauptfrage in beiden Varianten ist diese: wie kommt es, daß Ismael ein Beduine geworden ist? Die Antwort ist: seine Mutter hat mit ihm zusammen das Vaterhaus verlassen und ist in die Wüste gewandert. — Zugleich motiviert die Erzählung den Namen Ismael, „Gott hört". Sie erzählt von einem schweren Leide, das vor (Kap. 16) oder bei (Kap. 21) dieser Wüstenwanderung der Mutter begegnet war, wie aber dann Gott hörte. — Ferner erklärt die Sage von Kap. 16 noch, wie Ismael zu seinem gegenwärtigen Hauptsitz in Lahaj-roi und zu seinem Gott, dem El-roi, gekommen ist: an eben diesem Ort, von eben diesem Gott hat die Ahnfrau

die Weisſagung von Ismaels Geburt und Geſchick empfangen. Zugleich hat man dabei die ſeltſamen Namen des Ortes und des Gottes zu deuten gewußt. Andere Züge dagegen, wie beſonders, daß Ismael Sohn der Sklavin iſt, ſind nicht ethnologiſch zu deuten und werden auf einem Sagenſtoff beruhen, der auf Ismael übertragen worden iſt, vgl. oben S. 23.

2. **Alter und Herkunft der Sage.** Dieſe Sage von Ismael muß ſehr alt ſein; ſie ſetzt als gegenwärtig das Volk Ismael voraus, das im 12.–9. Jahrhundert beſtanden haben muß; ſie kennt ſeinen Hauptſitz, ſeinen Charakter, ja ſelbſt noch ſeinen Gott und ſogar noch den Namen des älteren Volkes, von dem es ſich herleitet. Ganz antik ſind auch die Charaktere der geſchilderten Perſonen: Sara iſt eine leidenſchaftliche Frau, Hagar ein freches, trotziges Weib und ihr Sohn aller Welt Feind. Ja, in ihrer älteſten Geſtalt könnte die Sage ſehr wohl ismaelitiſcher Herkunft geweſen ſein. Darauf führt beſonders, daß das Nomadentum Ismaels nicht, wie das ſpätere, ſeßhafte Israel tun würde, als ein Fluch aufgefaßt, ſondern vielmehr mit deutlicher Freude an ſo herrlichem Leben des Beduinen geſchildert wird: als der Gott die Ahnfrau tröſten wollte, hat er ihr dies Schickſal ihres Sohnes geweisſagt. Eine Reihe von Zügen würde zu ſolchem ismaelitiſchen Urſprung wohl paſſen: das Wüſtenkind geboren am Wüſtenquell, der Stammesgott zugleich ein Brunnengott.

3. **Stil und Erhaltung der Sage.** Die Rezenſion von Kap. 16 iſt ein wundervolles Muſter alten Sagenſtils, ausgezeichnet durch die Mannigfaltigkeit und Lebenswahrheit ihrer Bilder, durch die ſtrenge Geſchloſſenheit der Handlung und namentlich durch die bewunderungswürdige Knappheit. Gegenwärtig iſt die Erzählung in manchem verdunkelt: ſo berichtet ſie nicht, an welcher Stelle der Handlung Hagar den Gott erkannt hat; auch daß der Brunnen ein Heiligtum ſei, wird nicht mehr geſagt.

22. Die drei Männer bei Abraham in Hebron zu Gaſte 18, 1—16a* J[a].

[1] Da erſchien ihm Jahve unter den Terebinthen von Mamre, als er einmal an der Tür ſeines Zeltes ſaß, da der Tag am heißeſten war. [2] Als er nun ſeine Augen aufhob, da ſah er: ſieh da, drei Männer ſtanden vor ihm. Kaum aber, daß er ſie ſah, lief er ihnen entgegen von der Tür des Zeltes, verneigte ſich tief [3] und ſprach: 'ihr Herren', wenn ich Gnade vor 'euren' Augen gefunden habe, ſo 'geht' bei 'eurem' Knecht nicht vorüber! [4] Man ſoll euch ein wenig Waſſer bringen, daß ihr eure Füße waſcht. Dann legt euch nieder unter dem Baum, [5] und ich will einen Biſſen Brot holen, daß ihr euer Herz labet. Danach mögt ihr weiter ziehen. Wozu wäret ihr ſonſt bei eurem Knecht vorübergekommen? Sie ſprachen: tue ſo, wie du geſagt haſt. — [6] Da eilte Abraham ins Zelt zu Sara und ſprach: nimm eilends drei Maß Mehl, Feinmehl[1]), knete ſie und backe Kuchen. [7] Weiter lief Abraham zu den Rindern, nahm ein zartes, ſchönes Kalb und gab es dem Knechte; der mußte es eilends zurüſten. [8] Dann nahm er Dickmilch und friſche Milch und das Rind, das er zugerüſtet hatte, und ſetzte es ihnen vor. Er ſelbſt aber wartete ihnen unter dem Baume auf, während ſie aßen.

[9] Da ſprachen ſie zu ihm: wo iſt Sara, dein Weib? Er

[1]) So verbeſſert eine ſpätere, üppiger gewordene Zeit den alten Text: alſo ein Stück Kulturgeſchichte.

sprach: hier drinnen im Zelt. 10'Sie sprachen'[1]): übers Jahr 'kommen wir'[2]) wieder zu dir, dann hat Sara, dein Weib, einen Sohn. Sara aber horchte in der Zelttür, die hinter 'ihnen'[3]) war. 11Nun waren Abraham und Sara alt und hochbetagt, es ging Sara nicht mehr nach der Weiber Weise. 12Darum lachte Sara in sich hinein und dachte: nun ich alt und welk bin, sollte mich noch die Lust ankommen? Und mein Herr ist ein Greis. 13Aber 'sie sprachen'[1]) zu Abraham: warum lacht denn Sara und denkt: sollte ich wirklich noch gebären, obwohl ich so alt bin? 14Ist irgend etwas für Jahve zu wunderbar? Übers Jahr um diese Zeit 'kommen wir'[2]) wieder, dann hat Sara einen Sohn. 15Sara aber leugnete und sprach: ich habe nicht gelacht; denn sie fürchtete sich. Aber 'sie sprachen'[1]): nein, du hast gelacht.

16a*Dann machten sich die Männer auf und gingen von dannen.

Die Geschichte ist ein Hauptstück im Abraham-Lot-Sagenkranze und daselbst unmittelbare Fortsetzung von 13, 18, vgl. S. 132.

1. **Die Bewirtung der Männer** bei Abraham. Höchst lebenswahr wird erzählt, wie es die Mittagszeit war – die Zeit, da der wegemüde Wanderer Unterkunft und auch der Ansässige den Schatten sucht –, welche den Menschen und die Gottheit, die ihm als Wanderer erscheint, unter dem Schatten des Baumes zusammengeführt hat. Da sitzt Abraham vor seinem Zelte, und als er nun aufblickt, sieh da: drei Männer stehen vor ihm. Die Schilderung malt seine Überraschung. So überraschend tritt das Göttliche immer auf, und ebenso geheimnisvoll verschwindet es auch wieder: darin spricht sich in kindlicher Form echte Religion aus: die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Gottheit. – Mit Absicht nennt der Erzähler die Drei „Männer": so sehen sie aus, und dafür muß sie Abraham halten. Der Zug, daß die Gottheit unbekannt, in schlichter menschlicher Gestalt erscheint und sich erst nachträglich offenbart, findet sich auch sonst. Speziell das Motiv, daß sie um gastliche Aufnahme bittet und ihren herrlichen Lohn mitbringt, ist auch sonst häufig; bei den Griechen muß es eine ganze Reihe derartiger Sagen gegeben haben. Man denke an Philemon und Baucis oder an die Einkehr des Juppiter bei Lycaon. Die Gottheit lernt dabei am eigenen Schicksal die Menschen kennen: die einen stoßen den armen Wanderer vor die Türe, die anderen nehmen ihn freundlich auf. So kann der Gott gerecht lohnen und strafen. In diesem Glauben aber „liegt die erhabenste Heiligung der Gastfreundschaft: der Mensch wird Scheu tragen, einen Fremden abzuweisen, unter dessen Gestalt ihn ein himmlischer Gott besucht haben kann" (J. Grimm). So will hier die Gottheit den Abraham erproben. Darum bleiben die Männer vor seinem Zelte stehen, in der Haltung derer, die stillschweigend um Aufnahme bitten. – Jeder Zug im Folgenden malt nun, wie überschwenglich gastfrei Abraham gewesen ist, wie glänzend er sich also bewährt hat. Sein Entschluß, die Fremden zu bewirten, wird sofort gefaßt und ausgeführt; tief verneigt er sich vor den Unbekannten, als wären es Fürsten; mit den höflichsten Worten bittet er sie um die hohe Ehre, bei ihm einzutreten: orientalische Höflichkeit ist weitschweifiger und untertäniger als die unsrige. – Abraham redet dabei die drei Männer im Singular an; dieser merkwürdige Wechsel zwischen Singular und Plural geht durch die ganze Geschichte. Das Ursprüngliche war sicherlich der an Polytheismus anklingende Plural; spätere Abschreiber und Überarbeiter aber dachten nur an Jahve, der sie allein interessierte, und haben daher mehrfach, aber nicht durchgreifend, den Singular und in V. 13 „Jahve" eingesetzt, vgl. den ähnlichen Fall S. 146. – Auffallend ist auch, daß Abraham nur von einem Baume spricht, während 13, 18; 18, 1 (auch

[1]) wajjō'meru. [2]) nāšūb. [3]) 'aḥarēhem

14, 13) von mehreren Terebinthen reden; dieser Wechsel erklärt sich wohl einfach daraus, daß in Hebron in ältester Zeit nur ein Baum stand, in späterer Zeit aber mehrere; Josephus kennt dann wieder nur eine Abraham-Eiche. — Abraham bittet die Gäste, sich niederzulegen; der israelitische Bauer sitzt beim Essen; die hier vorausgesetzte Sitte, bei der Mahlzeit zu liegen, indem man sich auf den Arm stützt, ist wohl Beduinenart, also hier ein sehr altertümlicher Zug. — Nur ganz geringe Kleinigkeiten bietet Abraham an: etwas Wasser und einen Bissen Brot, was man von jedem annehmen kann; ja, er übt einen gelinden Zwang auf sie aus: „wozu wäret ihr sonst bei eurem Knecht vorübergekommen?", d. h. so hat sichs nun einmal gefügt, und ihr müßt euch darein ergeben. — Eine Feinheit ist es, daß die Gottheit, als sie nun die Einladung annimmt, im Unterschied von der redseligen Höflichkeit Abrahams so kurz redet: so entspricht es ihrer Würde. — Nun rüstet Abraham das Mahl. Er tut das in größter Eile: es ist höflich, nicht warten zu lassen; und es ist ein herrliches und sehr reichliches Mahl, das er ihnen vorsetzt; die Sage erzählt mit Freuden von so schönen Sachen. Die hebräische Antike versteht es kaum, im besonderen Falle die Speisen besonders schmackhaft zu bereiten; sie ehrt den Gast durch die Menge des Vorgesetzten. Die Einzelheiten sind kulturhistorisch interessant: das Weib sorgt für das Brot — männlicher Egoismus hat der Frau die unangenehme Arbeit des Mahlens zugeschoben —, der Mann für das Fleisch, das wir uns gekocht vorstellen müssen. Ein Maß, hebräisch Se'a, ist 12,148 Liter; drei Se'a für drei Mann ist eine gewaltige Portion. „Kuchen" sind dünne, runde Fladen, die auf heißen Steinen oder eisernen Platten gebacken werden. Dazu schlachtet Abraham noch: das ist in alter Zeit für den israelitischen Privatmann etwas sehr Seltenes, und er selber wählt das Tier aus, damit es auch ein recht schönes Stück Fleisch gebe. Zum Trinken wählt er zwei Arten Milch. Weshalb aber hat Abraham seinen Gästen keinen Wein vorgesetzt, obwohl die Landschaft von Hebron doch der klassische Ort für den Weinbau in Palästina ist (IV. Mose 13)? Gehört die Sage ursprünglich nicht an den Weinort Hebron? — Am Essen nimmt Abraham nicht selber teil, sondern, höflich und verbindlich, bleibt er vor ihnen stehen, sie zu bedienen. — Die ganze Schilderung der Bewirtung entspricht noch vollständig der gegenwärtigen Sitte. Es ist sicherlich eine hohe sittliche Kultur, welche die Geschichte darstellt. Gastfreundlichkeit gilt dieser Zeit als die eigentliche Tugend des Mannes: eine Anschauung, die sich aus den primitiven Herbergsverhältnissen erklärt und bei den Arabern wie vor Zeiten so noch jetzt besteht. Beachtenswert ist ferner die Betonung der Höflichkeit, die der alte Israelit nicht für eine Formsache hält, sondern für den unumgänglichen Ausdruck der guten Gesinnung. — Höchst altertümlich ist, daß die Gottheit hier ißt. Dergleichen erzählt die hebräische Sage sonst nur noch 19, 3.

2. **Das Tischgespräch.** Die Gottheit hat so Abrahams Freigiebigkeit reichlich erfahren. Nun denkt sie daran, ihm ein Gastgeschenk zu geben. Gastfreundschaft, die sonst keinen Lohn findet, belohnt die Gottheit selbst. Dies Geschenk aber muß natürlich etwas besonders Gottes Würdiges sein: es ist ein Sohn im Greisenalter! Die Gottheit schenkt Abraham diesen Sohn, indem sie ein Wort spricht, kraft dessen Sara empfängt und gebiert. Dies Gotteswort aber hat der Erzähler leicht und ungezwungen in Form eines Tischgespräches eingeführt. Das Gespräch beginnt mit kühner Überleitung: „wo ist Sara, dein Weib?" Abraham hat den Namen seiner Frau den Männern bisher nicht genannt; trotzdem kennen sie ihn! Er weiß nicht, woher sie kommen und wer sie sind; aber sie kennen ihn! Was sind das für merkwürdige Männer? Die Voraussetzung ihrer Frage nach Sara ist, daß sie sich den Fremden nicht gezeigt hat. — Höchst wunderbar ist nun auch ihre Verheißung eines Sohnes, denn woher wissen sie, daß er bisher keinen Sohn von Sara hat? und vor allem: wie kommen sie zu dieser Weissagung? Sie sagen: „wir kommen wieder": Abraham wird denken, daß sie eine so weite Reise vorhaben, daß sie erst nach Jahresfrist auf der Rückreise bei ihm durchkommen. Eine zweite Einkehr der Männer bei Abraham wird im Folgenden nicht erzählt. Nun hatte Sara in der Zelttür gehorcht: daß die Frau horcht, wenn Gäste kommen, mit denen sie doch —

eine schwere Entsagung! – nicht sprechen darf, ist gewiß begreiflich; aber Frauen sind überhaupt neugierig (27, 5). Die Zelttür aber, in der Sara stand, befand sich hinter den Männern: dies zum Verständnis des Folgenden. Hinzugefügt wird noch, mit zurückhaltendem Ausdruck, daß sie nach menschlichen Gedanken nicht mehr imstande war, zu empfangen. Isaak ist also wider alle Wahrscheinlichkeit geboren: ein Motiv, das in den Sagen oft wiederkehrt und den Gedanken verdeutlichen soll, daß dies Kind ganz und gar eine Gabe der Gottheit gewesen ist. Was Abraham zu der sonderbaren Verheißung gesagt habe, berichtet der Erzähler nicht, weil es für den Fortgang der Handlung nicht notwendig ist; zugleich ist es eine religiöse Feinheit, daß das Lachen nicht von Abraham, sondern von Sara erzählt wird. Diese aber hält das Wort der Männer für einen Witz, wie ihn alte Frauen zu hören gewohnt sind; von „Unglauben" darf man dabei nicht sprechen; Sara weiß ja nicht, wer es ist, der das sagt. Jetzt aber werden die Männer fast zornig. Dabei zeigen sie noch einmal ihre wunderbare Überlegenheit: sie wissen, daß sie gehorcht und gelacht hat; sie kennen also ihre Gedanken, ohne sie zu hören oder zu sehen! Abraham mag denken: das müssen sicherlich Gottesmänner sein! – Das Wort: „ist Jahve etwas zu wunderbar?" (der Form nach etwa ein Sprichwort) ist sehr charakteristisch für die alte Religion; der Fromme zweifelt nicht, daß Jahve alles tun könne, was er wolle, auch das Wunderbarste: er kann die Sonne still stehen und Eisen auf Wasser schwimmen lassen. – Im Tone ernsthafter Überzeugung wiederholen die Männer ihre Verheißung, so daß Sara eingeschüchtert wird und leugnet. Aber sie lassen sich nichts vormachen: „nein, sondern du hast gelacht." Man beachte die nachdrückliche Kürze. Aus dem ganzen Zusammenhang soll sich uns das Wort „Lachen" einprägen, das deshalb viermal wiederholt wird.

Allgemeines über die Hebronsage.

1. **Hat Abraham die Gottheit erkannt** oder nicht? Diese Frage ist im Vorhergehenden bereits dahin beantwortet, daß er sie nicht erkannt hat. Weitere Beweise dafür sind: die Sage will erzählen, daß Gott Abraham auf die Probe habe stellen wollen; dies aber konnte er nur unerkannt; denn wer würde einen Gott, den er kennt, nicht gern köstlich empfangen? Und ferner, der unerkannte Gott beweist seine Hoheit darin, daß Sara ihm nicht die Wahrheit zu gestehen wagt; wenn sie aber wüßte, daß Er Jahve ist, so würde solche Lüge ein arger Frevel sein. Das Siegel aber drückt hierauf das Wort „die Männer" V. 16; damit sagt der Erzähler: unbekannt, wie sie gekommen, haben sie auch Abschied genommen.

2. In V. 10. 14 wird eine **Fortsetzung** angekündigt, die erzählt haben muß, wie sich die Verheißung erfüllt hat: wie Sara einen Sohn gebar und ihn Isaak in Erinnerung daran nannte, daß sie „gelacht" hatte (ṣāḥăq), sodann, wie die Männer im folgenden Jahr wiederkamen und Abraham nunmehr die Gottheit erkannte, und schließlich auch vielleicht, wie er nunmehr dieser Gottheit unter dem Baum den Altar errichtete.

3. **Wer sind die drei Männer?** Diese Frage hat der alte Erzähler an jener Stelle beantwortet, wo er die schließliche Enthüllung der Gottheit berichtete. Sicherlich hat er nicht gedacht, daß Jahve gleichmäßig in allen Dreien gewesen sei; vielmehr darf man nur fragen, ob Jahve Einer unter ihnen und die anderen Beiden zwei Engel, oder ob alle Drei Jahves Boten gewesen seien. Auf das Letztere führt mit großer Sicherheit, daß die Sage nicht von einem Herrn und zwei Dienern, sondern von „drei Männern" redet, die sie in ihrer ursprünglichen Gestalt als gleichstehend behandelt hat. Nun trägt sie aber so uralte Züge (die Gottheit erscheint in Person, sie ißt Brot und Kalbfleisch, man liegt bei Tische), daß die Vermutung nicht zu kühn erscheint, die Erzählung stamme schon aus vorjahvistischer Zeit, in der diese drei Männer drei Götter gewesen seien. Dafür spricht auch, daß die Sage erst nachträglich in Hebron lokalisiert zu sein scheint, vgl. S. 151. Wirklich ist uns eine ähnliche griechische Erzählung erhalten: Zeus, Poseidon und Hermes werden von Hyrieus, einem böotischen Greise, freundlich empfangen; nach dem Gastmahl fordern sie ihn

auf, sich etwas zu wünschen. Da er bisher kinderlos ist, so wünscht er sich einen Sohn, den er auch durch ein Wunder von ihnen empfängt. Es ist Orion. Diese Erzählung stimmt mit der unsrigen in allen Hauptpunkten überein; man wird also auf eine alte orientalische Erzählung schließen müssen, die uns in hebräischen und in griechischen Absenkern erhalten ist.

4. **Sinn der Sage** (in ihrer hebräischen Gestalt). Dieser Sagenstoff ist in Israel auf den Baum von Hebron und auf Isaaks Geburt übertragen worden. In hebräischer Tradition wird man die Erzählung wohl als Kultussage aufgefaßt haben: warum haben wir das Recht, der Gottheit unter dem Baum von Hebron den Tisch zu decken? Weil sie geruht hat, an dieser Stätte von Abrahams Hand Essen und Trinken entgegenzunehmen. Dazu hat die Sage einen etymologischen Zug erhalten: sie erklärt den Namen Isaak daraus, daß Sara „lachte". Die Einfügung dieses Motivs des „Lachens" in den Zusammenhang ist vortrefflich gelungen. Dies schöne Zusammenfügen der Motive ist ein besonderer Ruhmestitel des alten Stils, vgl. S. 32.

23. Übergang von der Abraham-Hebron-Sage zur Lot-Sodom-Geschichte 18, 16a*—33 J^a und J^r.

16a* Und schon schauten sie hinunter auf das Gefilde von Sodom; Abraham aber ging mit ihnen und gab ihnen das Geleit.

17 Jahve aber hatte unterdessen erwogen: sollte ich vor Abraham geheim halten, was ich tun will? 18 Abraham soll doch ein großes und mächtiges Volk werden, daß sich alle Völker der Erde mit ihm segnen sollen. 19 Denn ich habe ihn erkoren, auf daß er seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm Befehl tue, daß sie Jahves Wege halten und Gerechtigkeit und Recht üben, damit Jahve über Abraham kommen lasse, was er ihm verheißen hat.

20 Da 'sprachen sie' [1]): die Klage über Sodom und Gomorrha,[2]) die ist groß; und ihre Sünde, die ist sehr schwer. 21 'Wir wollen hinab und wollen sehen',[3]) ob sie wirklich 'ganz' so getan haben, wie die Klage lautet, die 'uns'[4]) 'über sie' zugekommen ist, oder nicht: das 'wollen wir erfahren'.[5]) 22 Dann wandten sich die Männer ab und gingen auf Sodom zu.

'Jahve' aber blieb noch vor Abraham' stehen. 23 Da trat Abraham herzu und sprach: willst du wirklich mit dem Frevler auch den Gerechten umbringen? 24 Vielleicht sind fünfzig Gerechte in der Stadt. Willst du die wirklich umbringen und nicht lieber dem Orte vergeben um der fünfzig Gerechten willen, die darinnen sind? 25 Ferne sei es von dir, so zu handeln: den Gerechten samt dem Frevler zu töten, daß es dem Gerechten nicht anders erginge als dem Frevler! Das sei ferne von dir! Der die ganze Erde richtet, sollte der nicht das Rechte tun? 26 Da sprach Jahve: wenn ich zu Sodom fünfzig Gerechte in der ganzen Stadt finde, will ich dem Ort um ihretwillen vergeben. — 27 Abraham antwortete und sprach: ach, Herr, ich habe mich unterfangen, zu dir zu reden, obwohl ich Staub und Erde bin. 28 Vielleicht fehlen an den fünfzig Gerechten noch fünf. Willst du um fünf wegen die ganze Stadt verderben? Er sprach: ich will sie nicht verderben, wenn ich dort fünfundvierzig finde. — 29 Da begann er nochmals zu ihm zu reden und sprach: vielleicht finden sich dort nur vierzig. Er sprach: ich will es nicht tun, der Vierzig wegen. — 30 Er sprach: ach, Herr, zürne nicht, wenn ich nochmals rede: vielleicht finden sich dort nur dreißig. Er sprach: ich will es nicht tun, wenn ich dort dreißig finde. — 31 Er sprach: ach, Herr, ich habe mich unterfangen, zu dir zu reden; vielleicht finden sich dort nur zwanzig. Er sprach: ich will nicht verderben, um der Zwanzig willen. — 32 Er

---

[1]) wajjō'meru.

[2]) In der folgenden Geschichte wird nur von einer Stadt, Sodom, gesprochen, eine andere Überlieferung erzählt von Sodom und Gomorrha (19, 29 P; 14, 2ff.); hier und 19, 24 (25) 28 sind beide Überlieferungen miteinander ausgeglichen.

[3]) nēredā. wener'e. [4]) 'ēlēnu. [5]) nēdā'ā.

sprach: ach, Herr, zürne nicht, wenn ich nur noch dies Mal rede: vielleicht finden sich dort nur zehn. Er sprach: ich will nicht verderben, um der Zehn willen. — [33]Dann ging Jahve fort, als er das Gespräch mit Abraham vollendet hatte. Abraham aber kehrte heim an seinen Ort.

Das Stück besteht aus drei Teilen:

1. **Die eigentliche Überleitung zur Sodom-Geschichte** V. 16*. 20–22a. 33b. Diese Verse sind keine selbständige Sage, sondern ein Zwischenstück; die Verse stammen also von der Hand des Sagenkranzsammlers J^a, vgl. S. 132, und bilden eine Überleitung von der Abraham-Sage zur Lot-Sodom-Geschichte. Dieser Übergang wird leicht und ansprechend gefunden: der gastliche Abraham geleitet seine Gäste ein Stück Weges. Sie schlagen den Weg nach Osten ein, bis zu der Stelle, wo man die Aussicht auf Sodom hat. Dort lassen sie wieder merkwürdige Worte fallen: sie hätten von dem Frevel der Stadt gehört und gingen jetzt hin, sich davon zu überzeugen. Dann nehmen sie Abschied: Abraham aber kehrt nach Hebron zurück. Hierauf folgt im Sagenkranz die Lot-Sodom-Sage. Auch jetzt lüftet die Gottheit ihren Schleier ein wenig; aber noch immer erkennt Abraham sie nicht, vgl. „die Männer" V. 16. 22. Die Eröffnung, die Abraham zuteil wird, hat zugleich den Zweck, ihn als Vertrauten der Gottheit zu verherrlichen, dem sie ihre geheimen Pläne nicht verschweigt. Auf die Worte der Männer antwortet er nichts: er ist ganz starr vor Staunen: was geht sie das Gerücht von Sodom an? warum wollen sie Sodoms Sünde kennen lernen?

2. **Jahves Selbstgespräch** (V. 17–19), wodurch die folgende Eröffnung an Abraham begründet werden soll: Abraham verdient es, den göttlichen Plan zu erfahren; er soll ja ein großes, Jahve-gesegnetes Volk werden. Die Verse stammen von späterer Hand. Denn nach V. 17 weiß die Gottheit schon, was sie „tun will", während sie sich nach V. 21 in Sodom zunächst nur unterrichten will und sich Weiteres vorbehält. Auch ist der Einsetzer vom Geist der alten Sagen darin weit entfernt, daß er die Verheißung nur unter der Bedingung gelten läßt, daß Abrahams Söhne Recht und Gerechtigkeit halten. In den alten Sagen werden Jahves Verheißungen an die Väter stets ohne Bedingung gegeben. Und so entspricht es der alten Religion: Jahve ist Israels Gott, der aus freier Gnade, ohne jede Bedingung Israel segnet und Israel hilft. Dieser volkstümliche Glaube aber ist von den Propheten erbittert bekämpft worden: Jahve will zuerst „Recht und Gerechtigkeit" und nur, wenn Israel diesen Weg Jahves innehält, wird er an ihm seine Verheißungen erfüllen. Die Verse enthalten also Gedanken der prophetischen oder nachprophetischen Zeit. Schließlich ist der sekundäre Charakter dieser Verse auch daran deutlich, daß der Erzähler hier als bekannt voraussetzt, daß es Jahve ist, der mit Abraham spricht. Der Zweck des Einsatzes scheint zu sein, deutlich zu machen, daß die folgende Mitteilung Gottes an Abraham eine große Ehre für den Erzvater sei; er stellt also ein dickes Nachziehen der zarten Linie des Originals vor.

3. **Abrahams Fürbitte** für Sodom, V. 22b–33a. Auch dieses Stück ist ein Zusatz. Das geht daraus hervor, daß Jahve danach bereits den Entschluß gefaßt hat, Sodom zu vernichten, den Abraham womöglich rückgängig zu machen sucht, während dieser Entschluß nach V. 20f. noch keineswegs feststeht; ferner daraus, daß Abraham auch hier Jahve erkennt, während die Gottheit bisher noch unbekannt gewesen ist. Und so lassen sich auch die sich stark widersprechenden Aussagen über die drei Männer erklären: wenn diese (drei) von Abraham fortgehen, (V. 22a), wie kann dann Jahve vor ihm stehen bleiben (V. 22b)? Und wenn diese drei nach Sodom hinab wollen (V. 21), wie können dann nur zwei dort auftreten (19, 1)? So gibt also dies Stück mit dem vorhergehenden zusammen kein einheitliches Bild.

Ihrer Art nach ist diese Erzählung keine selbständige Geschichte, sondern nur denkbar unter der Bedingung, daß Gottes Eröffnung an Abraham über Sodom vorausgegangen ist und daß die Geschichte von Sodoms Zerstörung folgen soll. Seinem Inhalt nach behandelt das Stück ein religiöses Problem: ob eine gerechte Minderheit imstande sei, den Untergang eines gottlosen Volkes abzuwenden. Das

Stück erzählt also nicht, wie es die alten Sagen stets tun, Begebenheiten, sondern es stellt Gedanken in Form eines ausführlichen Gespräches dar (vgl. S. 46 unten). Es ist also keine alte Sage, sondern eine späte Weiterausspinnung.

Das Problem. Daß Tod und Verderben über ein ganzes Volk kommen, um seine Sünden zu strafen, ist ein Gedanke, welcher der alten Zeit in Israel durchaus unanstößig gewesen ist. So erzählt auch die alte Sodom-Sage, daß die Stadt untergehen mußte, weil ihre Bürger böse waren. Verständlich sind solche Urteile aus den sozialen Verhältnissen der alten Zeit, wo das Individuum hinter dem Verbande zurücktritt. Dieser Epoche wäre der Gedanke, daß in dem gottverfluchten Sodom einzelne Gerechte gewesen wären, ganz ungeheuerlich erschienen. Aber in der späteren Zeit war eine andere Stimmung in Israel eingezogen: der Einzelne fühlte sich als selbständiges Wesen und begehrte für sich ein besonderes Schicksal; er würde es als eine starke Ungerechtigkeit empfunden haben, wenn Gott über ihn und seine Gerechtigkeit zur Tagesordnung übergegangen wäre. Nun liest ein alter Leser die Sodom-Geschichte und fragt: aber einzelne Gerechte konnten doch in Sodom sein? Hat Jahve diese ebenso wie die Frevler behandelt? Macht Jahve keinen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten? Und er antwortet: das sei ferne! Sonst wäre ja Gott nicht gerecht und alle Gottesfurcht eitel! So fordert er im Namen der sittlichen Weltordnung, daß Jahve dem ganzen Orte der Gerechten wegen vergebe. Anderseits sieht er freilich auch ein, daß, wenn der Gerechten zu wenig sind, auf sie keine Rücksicht genommen werden kann. — Er hat diese Gedanken ausgedrückt indem er seine Bedenken Abraham in den Mund legt und Gott selbst die Antwort darauf geben läßt. Dabei haben diese Gedanken die antike Einkleidung erhalten, daß ein Liebling der Gottheit Fürsprache für die Gerechten und ihre Stadt einlegt. Diese Fürbitte aber hat bezeichnender Weise die Form des Abhandelns; man erkennt daran das Ringen des Verfassers. Stilistisch hat er seine Sache sehr gut gemacht: Abraham redet etwa wie ein treuer, alter Knecht, dem sein Herr ein freies Wort nicht übel nimmt; und in schönem Gegensatz zu den weitläufigen und stark subjektiven Worten des Menschen stehen die kurzen und entschiedenen Antworten Jahves. Zugleich wird Gottes Langmut dargestellt: er wird bei allem Abhandeln nicht ungeduldig und geht wirklich auf ein nur denkbares Mindestmaß zurück.

24. Sodoms Untergang. Lots Rettung 19, 1—28 J^a J^r.

[1] Als sie die beiden Engel[1]) nun am Abend nach Sodom kamen, saß Lot gerade unter dem Tore von Sodom. Sobald Lot sie sah, stand er vor ihnen auf, verneigte sich mit dem Antlitz zur Erde [2] und sprach: ach, ihr Herren, kehrt im Hause eures Knechtes ein über Nacht und waschet eure Füße. Morgen früh mögt ihr dann eures Weges ziehn. Sie sprachen: nein, wir wollen auf der Straße bleiben. [3] Aber er nötigte sie sehr, bis sie bei ihm einkehrten und in sein Haus traten; er aber bereitete ihnen ein Mahl und buk ungesäuerte Kuchen; und sie aßen.

[4] Noch hatten sie sich nicht schlafen gelegt, da umzingelten die Leute der Stadt die Leute von Sodom[2]) schon das Haus, jung und alt, das ganze Volk bis auf den letzten Mann.[3]) [5] Die riefen Lot zu und sprachen zu ihm: wo sind die Männer, die zu dir diese Nacht gekommen sind? bringe sie uns heraus, daß wir sie erkennen! [6] Da trat Lot zu ihnen heraus in den Eingang, aber die Tür schloß er hinter sich zu. [7] Und er sprach: O nein, lieben

[1]) Ausgleichung mit dem Einsatz 18, 22b—33a.
[2]) Auffüllung.
[3]) Zusatz mit Rücksicht auf Abrahams Fürbitte.

Brüder, begeht keinen Frevel! 8 Höret, ich habe zwei Töchter, die noch keinen Mann erkannt haben; die will ich euch herausbringen; tut ihnen, was ihr wollt. Nur diesen Männern tut nichts; denn sie sind ja unter den Schatten meines Gebälks getreten. 9 Aber sie sprachen: fort mit dir![1]) Aber sie sprachen: kommt der da ganz allein aus der Fremde und will dann den Richter spielen! Jetzt wollen wir dir Schlimmeres antun als ihnen. So drangen sie auf den Mann auf Lot[1]) mit Gewalt ein und kamen schon herzu, die Tür zu zerbrechen.[1]) 10 Aber die Männer streckten ihre Hand aus und zogen Lot ins Haus herein; und die Tür schlossen sie zu; 11 die Leute aber im Eingang des Hauses schlugen sie mit Blindheit, groß und klein, daß sie den Eingang nicht finden konnten.

12 Dann sprachen die Männer zu Lot: hast du noch irgend jemand hier?' ' Deine Söhne und deine Töchter und was dir angehört in der Stadt, führe sie hinweg aus dem Orte! 13 Denn wir wollen jetzt diesen Ort verderben; denn die Klage über sie ist vor Jahve groß geworden, und Jahve hat uns gesandt, 'sie' zu verderben. 14 Da ging Lot hinaus und redete mit seinen Schwiegersöhnen, die seine Töchter heiraten wollten; er sprach: auf, gehet aus diesem Ort; denn Jahve will die Stadt verderben. Aber seine Schwiegersöhne meinten, er scherze.

15 Schon war die Morgenröte aufgegangen, da drängten sie die Engel[2]) Lot und sprachen: auf, nimm dein Weib und[3]) deine beiden Töchter, die hier sind, damit du nicht umkommst durch die Schuld der Stadt! 16 Und als er noch zögerte, faßten ihn die Männer bei der Hand und sein Weib[3]) und seine beiden Töchter, weil Jahve ihn verschonen wollte,[4]) führten ihn hinaus und ließen ihn draußen vor der Stadt stehen.

17 Als sie ihn aber nach draußen führten, 'sprachen sie': rette dich! es gilt dein Leben! Schau dich nicht um und bleibe nicht stehen im ganzen Gau! Rette dich aufs Gebirge, daß du nicht umkommst. 18 Lot sprach zu ihnen: ach nein, ihr Herren! 19 'Euer'[5]) Knecht hat ja Gnade in 'euren'[6]) Augen gefunden; 'ihr habt'[7]) große Barmherzigkeit bewiesen, daß ihr mir das Leben erhalten habt. Aber ich kann mich nicht aufs Gebirge retten; sonst wird mich das Verderben erreichen, daß ich sterbe. 20 Ach, die Stadt da ist nahe, dorthin könnte ich fliehen; sie ist ja nur eine Kleinigkeit. Dahin möchte ich mich retten! Sie ist ja nur eine Kleinigkeit! Dann könnte ich am Leben bleiben! 21 'Sie sprachen'[8]) zu ihm: nun gut, wir wollen'[9]) dir auch in diesem Stücke willfahren: 'wir wollen'[10]) die Stadt, von der du gesprochen hast, nicht zerstören. 22 Rette dich eilends dorthin, denn wir können'[11]) nichts tun, ehe du dorthin gekommen bist. Deshalb nennt man die Stadt Zoar (Kleinigkeit).

23 Als aber die Sonne aufgegangen war über dem Lande, und Lot in Zoar angekommen war,[12]) 24 ließ Jahve über Sodom und Gomorrha[13]) Schwefel und Feuer regnen von Jahve her vom Himmel her[14]): 25 so vernichtete er 'die Stadt'[15]) und den ganzen Gau und alle Bewohner

---

[1]) Auffüllungen.
[2]) Ausgleichung mit dem Einsatz 18, 22b–33a.
[3]) Zusatz, vgl. zu Vers 26.
[4]) Wohl Zusatz: fortschreitende Jahvesierung des Textes.
[5]) abdechem. [6]) be'ē'nēchem. [7]) wattagdilu, hasdechem, 'aśitem.
[8]) wajjō'merū. [9]) nāśā'nu. [10]) hophkēnu. [11]) nūchal.
[12]) Gehört zum Zoar-Zwischenstück.
[13]) Vgl. S. 152 A. 2.
[14]) Das Wort erklärt das vorhergehende „von Jahve her".
[15]) Text: „diese Städte", vgl. S. 152 A. 2.

der Städte[1]) und das Gewächs des Landes. [26] Sein Weib aber blickte sich hinter ihm um und wurde zur Salzsäule.

[27] Am folgenden Morgen machte sich Abraham auf an den Ort, woselbst er vor Jahve gestanden hatte,[2]) [28] und blickte hinab auf die Fläche von Sodom und Gomorrha[1]) und auf die ganze Fläche des Gaues und sah: da stieg der Rauch des Landes empor wie Rauch von einem Schmelzofen.

1. **Kritisches.** Die Erzählung ist in J die zweite größere Sage des Abraham-Lot-Sagenkranzes (J^a), mit der Abrahamgeschichte durch 18, 16. 20–22a. 33b und durch 19, 27f. zu einer Einheit verwoben. – Nach der Auffassung der israelitischen Sage sind drei Engel unbekannt nach Sodom gekommen: sie heißen wie in Kap. 18 „die Männer"; Lot bewirtet und beschützt sie, die Sodomiten aber wollen sie gar schänden; beides hat nur dann Sinn, wenn beide Teile nicht gewußt haben, wen sie vor sich hatten. Die spätere Überlieferung aber hat diesen Zug nicht festgehalten und daher wie in Kap. 18 hie und da den Singular eingesetzt.

2. **Die drei Männer bei Lot.** Die Verse sind ursprünglich die unmittelbare Fortsetzung von 18, 22a. 33b. Im Tore befindet sich ein größerer Raum; das ist die Stätte des öffentlichen Handels und Wandels, auch der geselligen Unterhaltung mit Einheimischen und Fremden; dort sitzt Lot am Abend, ausruhend nach vollbrachtem Tagewerk, etwa auf einer steinernen Bank oder auf untergebreitetem Polster. Die folgende Einladungs- und Bewirtungsszene ist der in Kap. 18 sehr ähnlich. Doch ist der Verfasser bestrebt gewesen, möglichst wenig zu wiederholen. Darum schlagen jetzt die Männer zuerst ab, und Lot muß nötigen; das Nötigen spielt offenbar bei der antiken Bewirtung eine große Rolle. Hier soll wohl durch diesen Zug dargestellt werden, daß sie als arme, geringe Leute auftreten, denen Bescheidenheit ziemt. Von Lots Gastmahl berichtet der Erzähler, im Unterschied zu Kap. 18, ganz kurz, da er noch einen anderen Beweis seiner Gastfreundschaft bringen will. „Ungesäuerte Kuchen" bäckt man, wenn man keine Zeit hat, die Gärung abzuwarten, hier, um dem Gast sofort etwas vorsetzen zu können: vorrätig haben weder Abraham noch Lot etwas: sehr einfache Verhältnisse.

3. **Der Frevel der Sodomiten** steht zu Lots freundlicher Bewirtung in schärfstem Gegensatz. Sie „umzingeln das Haus", das also – im Gehöft – freistehend gedacht wird, und wollen die Fremdlinge schänden. Dies Laster der Knabenschändung aber betrachtet die alte Sage als etwas ganz Verruchtes: solche Stadt hat Feuer und Schwefel verdient! Die „Männer" werden dabei als blühende Jünglinge vorgestellt, deren frische Schönheit die böse Lust der Sodomiten reizt. So dachte man sich in ältester Zeit manche Götter, zur Zeit des Erzählers die Engel und später die verklärten Seligen. Im alten Israel wird Jahve als gereifter Mann, als gewaltiger Krieger vorgestellt; auch das zeigt, daß die ursprüngliche Meinung der Geschichte kaum gewesen ist, Jahve sei unter den „Männern" gewesen. Jetzt aber bewährt Lot seine Gastfreundschaft: mutig tritt er aus dem Schutz seines Hauses heraus; vorsichtig schließt er die Türe hinter sich, daß nur den Gästen kein Leid geschehe; freundlich bittet er die Frevler, kein Unrecht zu tun, ja, hochherzig will er lieber die Ehre der eigenen Töchter preisgeben. Das ist ein edler Mann, der das Gastrecht heilig hält! Der hat verdient, daß er gerettet werde! – Uns Modernen erscheint allerdings diese Preisgabe seiner Töchter in anderem Lichte; der alte Israelit aber hält es für einen bewunderungswürdigen Edelmut, die eigenen Töchter um der fremden Gäste willen hinzugeben. – Die Sodomiten aber sind über den fremden Sittenrichter wütend: wer in unser Land kommt, soll bedenken, daß er nur einer ist, und sich kein Urteil anmaßen! Offenbar sehr nach der Natur gemalt. Und nun ist ihre Wut und Gier aufs äußerste gestiegen; wenn die „Männer" jetzt nicht Lot

[1]) Vgl. S. 152 A. 2.
[2]) Die Worte nehmen Bezug auf 18, 22b–33a und sind also gleichfalls Zusatz.

mit ihrer Wundermacht geholfen hätten, so wären er und sie selber in die Hand der Sodomiten geraten. Damit hat die Erzählung den Wendepunkt erreicht: die Gottheit, die gekommen war, die Sodomiten zu prüfen, hat nun am eigenen Geschick erfahren, daß sie wirklich so böse sind. Zugleich aber hat sie Lots edlen Sinn gesehen. So beschließt sie, Sodom zu zerstören und Lot zu retten.

4. **Lots Rettung.** Die Gottheit rettet nicht nur den Gerechten allein, sondern um seinetwillen auch sein ganzes Haus. Ob aber auch alle diese Verschonten der Verschonung würdig gewesen sind, danach wird gar nicht gefragt: der Hausvater ist der unbeschränkte Monarch des Hauses und kommt auch in Sachen der Religion allein in Betracht. – Nun fragt die Gottheit, wen er „sonst noch" in der Stadt habe; „sonst noch", d. h. außer den zwei Töchtern, die in Lots Hause wohnen und den Männern schon bekannt sind. (Eine spätere Hand fügte noch Lots Weib hinzu, vgl. S. 158.) Außer ihnen hat er zu Sodom nur noch seine beiden zukünftigen Schwiegersöhne. Wenn die Männer also hier nach weiteren Söhnen und Töchtern Lots fragen, so erweisen sie sich als nicht genügend unterrichtet: allwissend sind Engel nicht. – Zugleich klären sie ihn jetzt soweit auf, als es nötig ist. Die Worte: „Jahve hat uns gesandt" sind mit Willen doppeldeutig: Jahve kann Menschen oder Gottessöhne senden. Noch immer aber ahnt Lot nicht, daß er göttliche Wesen vor sich hat; hätte er das gewußt, so würde er es seinen Schwiegersöhnen gesagt und selber nicht so gezaudert haben. – Im Folgenden wird der Eindruck beschrieben, den solche Ankündigung plötzlichen Verderbens auf die Menschen macht. Lot selbst, getroffen von der unheimlichen Art seiner Gäste, ist geneigt, ihnen zu glauben; aber er kann sich doch so rasch nicht entschließen. An einen Tadel Lots wegen „Glaubensschwäche" hat der alte Erzähler sicherlich nicht gedacht; es ist doch auch keine Kleinigkeit, Haus und Hof auf ein Wort hin plötzlich zu verlassen! Die Schwiegersöhne aber, welche die Männer nicht gehört und gesehen haben, halten alles für einen schlechten Witz: ausgelacht zu werden, ist ja stets das Los der Propheten gewesen. — Lots Zaudern aber wird hier künstlerisch verwandt, um die Spannung zu schärfen: das Werk der Zerstörung muß vor Aufgang der Sonne geschehen sein! Zögert er noch länger, so wird das Verderben auch ihn erreichen! Und schon steht die Morgenröte am Himmel! So sollen wir atemlos angespannt zuhören und erleichtert aufatmen, wenn wir hören, daß er im letzten Augenblick mit Gewalt aus Sodom geführt wird und nun gerettet ist. – Die religiöse Voraussetzung ist, daß die Gottheit an die Nacht gebunden ist: es entspricht das sowohl den Schauern der Nacht, die der Antike stark empfindet und die er sich als die Wirkung der umgehenden Gottheit deutet, als auch dem Wesen der Gottheit selbst, die nur im Dunkel der Nacht sich offenbart, um so ihr ewiges Geheimnis zu wahren. Beim Aufgang der Sonne aber ist ihr Wirken zu Ende: mit der Nacht verschwindet Spuk und Zauber der Nacht.

5. **Das Zoar-Zwischenstück,** V. 17–22, trennt den Zusammenhang der Sätze: „schon war die Morgenröte aufgegangen" (V. 15) und „als aber die Sonne aufgegangen war" (V. 23) und stört mit Lots langatmigen Reden den Eindruck größter Eile, den die alte Sage machen will, aufs empfindlichste. Das Stück ist also ein späterer Nachtrieb der Sage. – Zoar, am südöstlichen Rande des Toten Meeres gelegen, jetzt von Anschwemmungen begraben, lag einst in wohlbewässerter Landschaft mit tropischem Klima. Der Israelit wundert sich, daß dies Stückchen Land vom Verderben ausgenommen sei, und erklärt das aus Lots Fürbitte, der sich diese Stadt als Zufluchtsort ausgebeten habe. Zugleich enthält die Sage ein etymologisches Motiv: die Stadt heißt Zoar, „Kleines", weil Lot bittend sprach: es ist ja nur „eine Kleinigkeit". Die vielen Worte, die er spricht, sollen zeigen, wie jämmerlich er gefleht hat.

6. **Zerstörung Sodoms.** Die hier beschriebene Katastrophe ist, da es Feuer und Schwefel geregnet haben soll, wahrscheinlich als ein mit Erdbeben verbundener Vulkanausbruch zu deuten. Der Ausdruck „von Jahve her" setzt voraus, daß Jahve im Himmel wohnt und daß die meteorologischen Erscheinungen, besonders wohl der Regen, von ihm herrühren. Die völlige Zerstörung des ganzen Gaues betont der Erzähler wegen 13, 10. – Die Versteinerung von Lots Frau V. 26 hinkt

nach und wird eine spätere Hinzufügung sein. Die kleine Sage will ein merkwürdiges, einer Frauengestalt ähnliches, aus Salzgestein bestehendes Gebilde als eine versteinerte Frau deuten; diese Steinsäule mag auf dem Dschebel Usdum, einem aus Mergel, Kalk und großen Salzschichten bestehenden Bergrücken im Südwesten des Meeres, gestanden haben, der stark verwittert und ganz mit Höhlen, Rissen und Zacken bedeckt ist; eine gegenwärtig dort stehende, 40 Fuß hohe Säule wird heutzutage als „Tochter Lots" gedeutet. In Israel behauptet man, diese Säule sei Lots Frau, die wegen einer Sünde zu Stein geworden sei. Die Verwandlung von Menschen in Stein ist ein sehr häufiges Sagenmotiv; „wenn etwa in irgend einer Landschaft Felsen menschenähnlich aussahen, so erzählte die Sage, daß diese Felsen ursprünglich Menschen gewesen und dann zu Felsen versteinert wurden" (v. d. Leyen). Auch daß man zu Stein wird, wenn man wider das Verbot zurücksieht, kommt häufig vor. Das ist auch die Sünde der Frau Lots, was der hebräische Erzähler sich so zurechtlegt: sie hat sich trotz ausdrücklichen Befehls umgesehen und so das Geheimnis der Gottheit belauscht; denn Gott will dem Menschen nicht ganz offenbar sein: wer ihn gesehen hat, muß sterben. Auch das Verbot, sich umzusehen, kehrt in Sagen und Bräuchen vielfach wieder; es ist besonders schwer zu halten, weil sich Jedermann unwillkürlich umdreht, wenn hinter ihm etwas geschieht. — Die letzten Sätze stammen vom Dichter des Abraham-Lot-Sagenkranzes, vgl. oben S. 132. Der Rauch des „Schmelzofens" wird II. Mose 19, 18 dem Qualm eines ausbrechenden Vulkans verglichen, ist also wohl als ein dicker, schwärzlich-gelblicher Qualm zu denken. Dieser Rauch, so stellt es sich der Erzähler vor, ist der Rauch, der von da an und noch jetzt über dem Lande liegt.

Allgemeines über die Sodom-Lot-Sage.

1. **Sagentypus.** Die Sage von der Zerstörung Sodoms durch ein Gottesgericht hat zahlreiche Parallelen. An vielen Orten erzählt man, daß eine ehemals blühende Stätte durch die Gottheit zerstört worden sei, und oftmals wird hinzugefügt, daß dies um der Frevel der Bewohner willen geschehen sei; ferner heißt es, daß einer oder einige Fromme verschont geblieben seien, vgl. z. B. die Sintfluterzählung; und gern stellt man sich vor, daß sich Frevel und Gerechtigkeit an der Aufnahme eines Wanderers, der in Wirklichkeit ein Gott war, gezeigt hätten. Sagen von diesen oder ähnlichen Typen sind über die ganze Erde verbreitet.

2. **Lokalisierung.** Lokalisiert sind solche Erzählungen an Orten, die durch ihre besondere Art die Phantasie beschäftigen; die unsrige an der Stätte des Toten Meeres. — Das alte Israel empfindet lebhaft den unheimlichen Eindruck, den dieses Meer macht: das Wasser stark salzhaltig und das Leben der Vegetation nicht befruchtend, sondern tötend; einsame Stille, keine Spur menschlichen Lebens und Schaffens, Salzfelsen mit sonderbaren Gestalten in der Nähe. Die Sage beschäftigt sich mit der Entstehung dieser schauerlichen Landschaft; wer die Schläge dieses Landes sieht und die Leiden, die es von Jahve erdulden muß: Schwefel und Salz, ein Brand das ganze Land, der spricht: warum hat Jahve so diesem Lande getan? und antwortet: darum, weil sie wider Jahve gesündigt haben, entbrannte sein Zorn über dieses Land (nach V. Mose 29, 21—28). So schließt also der Hebräer aus dem schauerlichen Eindruck des Orts, daß hier einmal eine furchtbare Sünde und ein schreckliches Gottesgericht geschehen sein muß. — Das berichtet nun die Sage aufs genaueste: da, wo jetzt das grauenvolle Meer liegt, war früher eine wundervolle Aue; von diesem früheren Zustand erzählt man gern des Gegensatzes wegen. Die Sünde der Bewohner kennt die Sage genau: es war unnatürliche Unzucht, die Sünde Kanaans. — Auch ein geschichtliches Ereignis, von dem hier noch eine letzte Erinnerung nachklänge, könnte man annehmen; zwar ist die Meinung der Sage, daß der „ganze Jordangau" vormals eine paradiesische Landschaft gewesen sei, ein Irrtum: der geologische Befund zeigt, daß der Jordan in historischer Zeit immer sein Wasser in das Tote Meer ergossen hat; aber man darf vielleicht vermuten, daß der südliche Teil des Meeres, der sehr flach ist, erst in späterer Zeit durch ein Naturereignis entstanden sei.

Nun fällt es aber auf, daß die Sage zwar vom Feuer und Erdbeben, aber nicht vom Wasser spricht, obwohl doch für die Stätte gerade charakteristisch ist, daß dort gegenwärtig ein Salzmeer ist; ferner, daß die Sage von einem Vulkanausbruch zu reden scheint, der in geschichtlicher Zeit hier nicht stattgefunden haben kann; wie denn auch über dem Meere zu Zeiten zwar ein Nebel, aber kein „Schmelzofenrauch" liegt. Hieraus folgt, daß die Sodomsage sich ursprünglich nicht auf diese Stätte, sondern auf irgend einen anderen Ort bezogen hat und erst nachträglich auf das Tote Meer übertragen worden ist. Hat die Sage vielleicht ursprünglich die Entstehung einer der unheimlichen Harras, d. h. der Lavafelder Arabiens, erklären sollen, und stammt sie also aus der Zeit, wo Israels Vorfahren noch in jenen Gegenden, in „Midian", weilten?

3. Im **gegenwärtigen Zustand** ist die Erzählung sehr reich ausgeschmückt: die hochherzige Gastfreundschaft Lots und das nächtliche Treiben der Gottheit wird an vielen Einzelzügen dargestellt. Die Töchter Lots werden eingeführt, um die folgende Geschichte vorzubereiten. Auch die Schwiegersöhne Lots treten auf; aber diese Personen scheinen nur eines künstlerischen Effektes wegen da zu sein. – Eine spätere Hand hat noch Lots Frau und Zoars Rettung hinzugefügt: zur Zeit des Einsatzes hatte die Sage schon am Toten Meere festen Fuß gefaßt, so daß man bereits lokale Eigentümlichkeiten aus der Sodom-Lot-Sage deutete.

4. **Zitate und Nachahmungen.** Die Sodom-Geschichte wird in der prophetischen Literatur sehr oft zitiert. Hosea 11, 8 spricht von den Städten Adma und Zeboim und ihrem furchtbaren Untergang, die dann V. Mose 29, 22; I. Mose 14, 2; 10, 19 neben Sodom und Gomorrha genannt werden. Die Erzählung von Adma und Zeboim ist vielleicht eine Variante der Sodom-Geschichte gewesen. Eine Nachahmung der Sodom-Lot-Sage ist vielleicht die Geschichte von der Greueltat zu Gibea Richter 19, die wahrscheinlich in zwei Rezensionen erhalten ist.

25. Lots Töchter 19, 30—38 Ja.

30 Lot zog hinauf aus Zoar und wohnte samt seinen beiden Töchtern im Gebirge; denn er fürchtete sich, in Zoar zu bleiben.[1]) Er wohnte samt seinen beiden Töchtern in der Höhle.

31 Da sprach die ältere zur jüngeren: unser Vater ist alt; es ist kein Mann mehr auf Erden, der zu uns kommen könnte nach aller Welt Weise. 32 So komm, laß uns unserm Vater Wein zu trinken geben und uns zu ihm legen; daß wir durch unsern Vater unsern Stamm erhalten. — 33 Also gaben sie ihrem Vater in jener Nacht Wein zu trinken. Dann ging die ältere hinein und legte sich zu ihrem Vater; er aber merkte, weder wie sie sich hinlegte, noch wie sie aufstand.

34 Des Morgens sprach die ältere zur jüngeren: nun, ich habe gestern Nacht bei meinem Vater gelegen; laß uns ihm auch heute Nacht Wein zu trinken geben; dann geh du hinein und lege dich zu ihm, daß wir durch unsern Vater unsern Stamm erhalten. 35 Also gaben sie ihrem Vater auch in jener Nacht Wein zu trinken; dann stand die jüngere auf und legte sich zu ihm; aber er merkte, weder wie sie sich hinlegte, noch wie sie aufstand.

36 Also wurden die beiden Töchter Lots schwanger von ihrem Vater. 37 Und die ältere gebar einen Sohn und nannte ihn Moab (vom Vater), der ist der Stammvater von Moab bis auf diesen Tag. —

[1]) Der Satz gehört zum Zoar-Zwischenstück, vgl. S. 157.

[38] Und auch die jüngere gebar einen Sohn und nannte ihn Ben-ammi (Sohn meines Vaters), der ist der Stammvater der Söhne Ammon bis auf diesen Tag.

1. **Quelle.** Die Sage ist ein notwendiges Stück des Sagenkranzes von Abraham und Lot (vgl. oben S. 132) und das Gegenstück zu der ursprünglich unmittelbar folgenden Erzählung von Isaaks Geburt (vgl. oben S. 151).

2. **Ursprünglicher und späterer Sinn der Sage.** Die Sage handelt vom Ursprung der Völker Moab und Ammon, der Söhne Lots; zugleich erklärt sie geistreich beider Namen: „Moab" nimmt sie im Sinne von mē'āb „vom eigenen Vater"; der Stammvater der Bene-Ammon aber hieß, so behauptet sie, eigentlich bĕn-ammi, „Sohn meines eigenen Vaters". Demnach erzählt sie, daß Moab und Ammon aus dem Beilager zweier Töchter mit dem eigenen Vater geboren seien. Sicherlich hat man in späterer Zeit, besonders seitdem diese Stämme die Erbfeinde Israels geworden waren, in dieser Art ihrer Abstammung eine besondere Schmach gesehen, vgl. V. Mose 32, 32. Dennoch ist die Erzählung nicht die spätere Erfindung jüdischen Witzes, sondern sehr alt; das zeigt sich schon daran, daß sie lokalisiert ist: Lot wohnt „in der Höhle"; „die Höhle" Lots aber ist eine bestimmte Höhle, ebenso wie „die Höhle" des Elias (und des Moses) auf dem Horeb (I. Kön. 19, 9; II. Mose 32, 32) und „der Quell" der Hagar. Demnach müssen wir fragen, ob nicht die ganze Sage ammonitisch-moabitischen Ursprunges sei. Im Munde der Völker Moab und Ammon aber wäre die Geschichte natürlich nicht zur Schande, sondern zum Ruhm der Ahnfrauen erzählt worden. Darauf führt in der Sage selbst, daß Lots Töchter sich des Ursprungs ihrer Kinder keineswegs schämen, sondern ihn offen bekennen und in den Namen ihrer Söhne für alle Zeit festlegen. — Als älteste Meinung der Sage ist also Folgendes anzusehen: Eine große Katastrophe hat alle Menschen vernichtet. Die Sage deutet also die Zerstörung Sodoms als eine Weltkatastrophe. Nur Lot und seine Töchter sind übrig geblieben. So wären die Mädchen nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge zur Unfruchtbarkeit verurteilt gewesen. In solchem Falle aber, wenn es die Kinderlosigkeit vor sich sieht, ist das antik-hebräische Weib zu verzweifelten Entschlüssen fähig und verschafft sich Mannessamen, wo sie ihn findet. Daß dies auch der Gedanke der Töchter Lots ist, wird vom Erzähler selbst zweimal ausdrücklich gesagt: „wir wollen unsern Stamm erhalten". Die Söhne aber, die aus solchem Bett geboren sind, verkünden stolz den Heroismus ihrer Mütter und die Reinheit ihres Blutes: sie sind erzeugt von Vater und Tochter, also reinstes Vollblut! — Diese moabitisch-ammonitische Stammessage scheint im Sagenkranze noch ohne Arg verstanden zu sein; doch ist eine gewisse Kritik der Geschichte schon in alter Zeit dadurch gegeben, daß darin Jahves Name verschwiegen und daß Lot selber (in einer uns allerdings besonders häßlich vorkommenden Weise) von der Tat entlastet wird. Erst die spätere Zeit hat den heroisch-stolzen Sinn der Sage nicht verstanden und nur die Blutschande herausgehört.

Damit ist die Lotgeschichte beendet. Im Sagenkranz folgt nun ursprünglich Isaaks Geburt und der zweite Besuch der Männer bei Abraham, vgl. oben S. 151.

26. Abraham in Gerar 20 E.

[1] *Von dort zog Abraham zum Lande Negeb — — — —. Er blieb zwischen Kades und Sur und weilte in Gerar.* [2] *Abraham aber gab sein Weib Sara für seine Schwester aus, sodaß Abimelech, König von Gerar, hinsandte und sich die Sara holen ließ.*

[3] *In der Nacht aber kam Gott zu Abimelech im Traum und sprach zu ihm: jetzt mußt du sterben des Weibes wegen, das du dir hast holen lassen; denn sie ist ein Eheweib.* [4] *Abimelech aber war ihr nicht zu nahe gekommen. Darum sprach er: Herr, du wirst*

doch nicht ein unschuldiges Volk umbringen? 5Hat er doch selbst zu mir gesagt, sie sei seine Schwester; und auch sie selber hat behauptet, er sei ihr Bruder. Mit unschuldigem Herzen und reinen Händen habe ich das getan. 6Gott antwortete ihm im Traum: auch ich weiß wohl, daß du das mit unschuldigem Herzen getan hast; aber ich selber habe dich gehindert, dich an mir zu versündigen; darum habe ich nicht zugelassen, daß du sie berührtest. 7Nun aber gib dem Manne sein Weib zurück, denn er ist ein Prophet; dann soll er für dich Fürsprache einlegen, daß du am Leben bleibst. Gibst du sie aber nicht zurück, so wisse, daß du sterben mußt samt deinem ganzen Hause! — 8Am andern Morgen berief Abimelech eiligst seine Knechte und erzählte ihnen den ganzen Handel; da bekamen die Männer große Angst.

9Dann berief Abimelech den Abraham und sprach zu ihm: was 'habe ich dir getan' und womit gegen dich gesündigt, daß du über mich und mein Reich so große Sünde gebracht hast? Taten, die nicht getan werden dürften, hast du mir angetan! — 10Dann sprach Abimelech zu Abraham: was hat dich denn angefochten, daß du dies getan hast? 11Abraham antwortete: ja, ich meinte, jedenfalls gibt es an diesem Orte keine Gottesfurcht; so werden sie mich meines Weibes wegen umbringen. 12Übrigens ist sie in der Tat meine Schwester, die Tochter meines Vaters, nur nicht die meiner Mutter; so ist sie mein Weib geworden. 13Als mich nun Gott aus meines Vaters Hause in die Fremde wandern ließ, sprach ich zu ihr: das mußt du mir zuliebe tun, an jedem Ort, wohin wir kommen, sage von mir, ich sei dein Bruder.

14Da nahm Abimelech Schafe und Rinder, Sklaven und Sklavinnen[1]) *und schenkte sie Abraham; auch sein Weib Sara gab er ihm zurück. 15Dann sprach Abimelech: mein Land steht dir offen; bleibe, wo es dir gefällt. 16Zu Sara aber sprach er: ich schenke hiermit deinem Bruder tausend Sekel Silber; das soll dir eine Vergütung sein für alles, was 'dich betroffen hat'; 'du aber bist in allem' gerechtfertigt. — 17Dann legte Abraham bei Gott Fürsprache ein, und Gott heilte Abimelech, sein Weib und seine Mägde, daß sie Kinder zeugten.* 18Jahve hatte nämlich den Schoß aller Frauen in Abimelechs Haus verschlossen, der Sara wegen, des Weibes Abrahams.

1. **Kritisches.** Das Stück sagt „Gott", stammt aber nicht aus P, der solche farbigen und für ihn hochbedenklichen Geschichten nicht enthält, sondern aus E, was auch der Sprachgebrauch beweist. Ursprünglich hat es dicht hinter Abrahams Einwanderung in Kanaan gestanden: sein Weib ist noch jung und begehrenswert, und er hat noch kein Kind. Der Jehovist hat für die Geschichte keine bessere Stellung als diese finden können; doch steht sie nach 18, 11 f., wonach Sara schon eine alte Frau ist, nicht eben passend.

2. **Introduktion.** Gerar liegt auf der Straße von Kanaan nach Ägypten, zwischen „Kades und Sur"; der Name ist im Wâdi Dscherûr, westlich von Kades, erhalten. Dies Gerar der Väterſagen ist später mit einem andern Gerar, dem gegenwärtigen Umm-Dscharrâr, südsüdöstlich von Gazza, das in geschichtlicher Zeit im Besitze der Philister war, verwechselt worden (21, 32. 34; 26, 1. 8. 14 ff.). Da der in V. 1 genannte Negeb bei weitem nördlicher als das Gerar der Sage liegt, so

[1]) Zusatz wie 12, 16.

muß in der oben angenommenen Lücke eine Wanderung Abrahams nach Süden gestanden haben. — Im Folgenden hat E eine eigentümliche Erzählungsweise gewählt. Er berichtet zunächst nur, daß der Ahnherr sein Weib als seine Schwester ausgegeben und daß der fremde König sie habe holen lassen. Er überschlägt also Abrahams Motive und alles, was dann im Hause Abimelechs geschehen ist, um die so gelassene Lücke im weiteren Verlauf der Erzählung auszufüllen. Er unterscheidet sich dadurch stark von dem gewöhnlichen Stil, der die Dinge in ihrer natürlichen Reihenfolge berichtet. Diese „nachholende" Erzählungsart wird von Schriftstellern gewählt, die etwas künstlicher zu erzählen wünschen; zugleich, um durch die im Anfang gelassene Lücke die Spannung zu schärfen, vgl. oben S. 33. Es ist wohl nicht zufällig, daß so gerade die Erlebnisse Saras im Harem des Abimelech halb verschwiegen, halb angedeutet werden; es wird also auch das Zartgefühl des Erzählers gewesen sein, das ihn gerade hier diesen Stil wählen ließ. — Die Fortsetzung verläuft dann in zwei breit ausgeführten Verhandlungen: 1) Gottes mit Abimelech und 2) Abimelechs mit Abraham; dann folgt 3) das Ergebnis, die Begütigung Abrahams und Saras durch den König.

3. **Gespräch Gottes mit Abimelech.** Der Glaube an die Offenbarungskraft der Träume gehört der ältesten Stufe der Religion an und dauert auch in den historischen Religionen fort. In der Jahve-Religion nimmt eine entwickeltere Epoche ihn auf, um einen vergeistigteren Gottesbegriff aussprechen zu können: der Traum ist diejenige Form der Offenbarung, welche die Gottheit am wenigsten mit dem Irdischen vermengt. Diese Art der Offenbarung ist für E charakteristisch, vgl. oben S. 44. — Gott erscheint und spricht: „Jetzt mußt du sterben"; Abimelech wird das Wort so verstehen, daß Gott ihn sofort, noch auf dem Bette umbringen wolle. — Die Sage setzt voraus, daß auch die anderen Völker wissen, daß der Ehebrecher den Tod verdient hat und daß dies eine Sünde wider Gott selber ist; es gibt auch schon in alter Zeit eine gewisse internationale, durch die Religion geschützte Sittlichkeit. Abimelech aber, in großer Angst, seinen sofortigen Tod fürchtend, beteuert seine Unschuld; er hält es dabei nach antikem Glauben für selbstverständlich, daß Gottes Zorn nicht nur über seine Person, sondern zugleich über sein ganzes Volk kommen wird. — Nun läßt sich Gott erweichen; es „reuet" ihn seine Drohung; aber der König soll das Unrecht, das er unwissend getan hat, rückgängig machen. Jetzt lüftet der Erzähler den Schleier soweit, daß er sagt, Gott selber habe den Abimelech von der Sünde zurückgehalten; aber noch immer erfahren wir nicht, wodurch das geschehen ist. — Abraham ist, so sagt Gott, ein „Prophet" (Nābī); das Wort bezeichnet an dieser Stelle einen „Gottesmann", dessen Eigentum in Gottes Hut steht, dessen Sache Gott vertritt, auf dessen Wort Gott hört. Der Gebrauch des Wortes an dieser Stelle in so abgeblaßtem Sinne ist nur in einer Zeit denkbar, wo das Charakteristische, Unheimliche der Prophetie schon sehr zurückgetreten war und wo man jeden Gottesmann so zu nennen pflegte. — Eigentümlich sind die im Kapitel hervortretenden sittlichen Anschauungen: obwohl Gott Abimelechs Unschuld kennt, hat er ihn doch zuerst töten wollen; denn Gott schaut die Tat an und nicht in erster Linie die Gesinnung. Während dies antik gedacht ist, zeigt sich doch darin ein moderner Zug, daß Gott schließlich auf seine Unschuld Rücksicht nimmt. Ganz antik aber ist wieder, daß Abraham für den unschuldigen Abimelech Fürbitte einlegen muß.

4. **Abimelechs Verhandlung mit Abraham** hat den Zweck, das Urteil des Erzählers über den nach seiner Meinung höchst verwickelten Handel darzulegen. Einerseits hält er daran fest, daß der König eigentlich im Rechte sei: auf seine schweren Vorwürfe vermag Abraham (ebenso wie 12, 18f.; 26, 9f.) nichts zu antworten; soweit folgt der Erzähler also der alten Überlieferung. Anderseits will er aber auch nicht Abraham einfach Unrecht geben und stellt daher V. 10—13 die Sache noch einmal und nun von dessen Standpunkt dar, wobei er möglichst viele Entschuldigungsgründe für ihn zusammenträgt; dieser Absatz ist der Überlieferung vom Erzähler hinzugefügt worden. So schwankt er in seinem Urteil hin und her. Die Hauptsache aber ist ihm, daß der König sich schließlich dazu verstehen muß, Abraham ein großes Geschenk zu geben; Gott steht nun einmal auf der Seite seines Günstlings, auch wenn

dessen Recht zweifelhaft bleiben mag. Bei der Beurteilung des Ganzen darf man nicht vergessen, daß E diese Erzählung nicht frei erdichtet, sondern nur gereinigt hat, wobei denn allerlei Anstöße am Wege liegen bleiben mußten. Beachtenswert ist, daß er an der einfachen Lüge des Erzvaters, welche die Varianten Kap. 12 und Kap. 26 erzählen, Anstoß genommen hat; was er V. 12 an ihre Stelle gesetzt hat, eine Mentalreservation, zeigt freilich, daß auch sein Wahrhaftigkeitsgefühl noch zu wünschen übrig läßt. Übrigens hat er die Angabe, daß Sara Halbschwester Abrahams gewesen sei, augenscheinlich selber erfunden: die älteste Überlieferung 11, 29 weiß nichts davon.

5. **Abimelech versöhnt Abraham und Sara** mit Geschenken, die das geschehene Unrecht wieder gutmachen und ihm zugleich Abrahams Freundschaft erwerben sollen, damit er für ihn bete. Er schenkt ihm Schafe und Rinder und außerdem 1000 Sekel Silber, eine sehr ansehnliche Summe: nach phönizischem Gewicht 291 Mk.; nach babylonischem 218,20 Mk. Der Viehzüchter Abimelech zahlt in Vieh und Geld: Mischung von Naturalien- und Geldwirtschaft. Die ausdrückliche Ehrenerklärung Saras betont der Erzähler, um der Situation das letzte Bedenkliche zu nehmen. Abimelech sagt dabei „deinem Bruder": er erkennt also an, daß Abraham die Wahrheit gesagt hat. — Durch das Wort: „er heilte Abimelech" im letzten Satze erfahren wir endgültig, was der Erzähler schon V. 6f. angedeutet hat, daß Abimelech krank gewesen war; aber erst durch das letzte Wort dieses Satzes: „sie zeugten Kinder" wird verraten, daß die Krankheit den geschlechtlichen Verkehr verhindert hat. Der Erzähler hat den „nachholenden" Stil also vortrefflich durchgeführt. V. 18 ist, wie das Wort „Jahve" zeigt, Zusatz eines Späteren, dem diese letzte Andeutung zu fein war und der obendrein den Text mißverstanden hat: der Grund, daß keine Kinder geboren wurden, lag nach dem Vorhergehenden nicht nur in den Weibern.

Vergleich der Varianten 12, 9ff.; 20; 26, 6ff.

1. **Alter der Rezensionen.** Diese drei Erzählungen sind dem Inhalt nach eng verwandt, weichen aber anderseits eigentümlich voneinander ab. a) Nach 12 hat Pharao Sara zum Weibe genommen; was er mit ihr getan hat, dürfen wir uns denken. Dagegen versichert 20 mehrere Male ausdrücklich, daß nichts Anstößiges vorgefallen sei. 26 aber hat die ganze heikle Situation ausgelassen und nur ihre Möglichkeit ins Auge gefaßt. — b) Dem entsprechend wird von den Plagen verschieden gesprochen: in 12 haben sie den Zweck, Pharao auf die geschehene Sünde aufmerksam zu machen; in 20 sollen sie Abimelech davor bewahren, die Sünde zu begehen; in 26 sind sie nicht notwendig, weil noch nichts Böses geschehen ist. — c) Ebenso hat der Ahnherr auch seinen Reichtum in verschiedener Art erworben. Nach 12 bekommt er Geschenke für die vorgebliche Schwester; nach 20 dagegen erhält er sie nachträglich, zur Versöhnung und zu Saras Ehrenerklärung; nach 26 wird Isaak sehr reich, aber weil Jahve seinen Acker gesegnet hat. — d) Ferner ist die Behandlung des Patriarchen verschieden: nach 12 wird er über die Grenze gebracht; nach 20 wird ihm gerade im Gegensatz dazu erlaubt, im Lande zu bleiben; nach 26 wird er schließlich „entsandt", aber aus Neid, weil er seinen Wirten zu reich geworden ist. — e) Die Lüge Abrahams 12 verwandelt 20 in eine Mentalreservation; hierin stimmt 26 mit 12 überein. — Aus alledem erkennt man den verschiedenartigen Charakter der Erzählungen: 12 erzählt mit antiker Unbefangenheit; 20 behält die Tatsachen im allgemeinen bei und gibt sich Mühe, das Bedenkliche fortzubringen und Abraham reinzuwaschen; noch stärker greift 26 ein und schneidet das Anstößige ganz weg. — Demnach ist die Reihenfolge der Varianten ihrem Alter nach: 12 20 26.

2. **Geschichtliches im Hintergrunde?** 20 und 26 haben gemein, daß sie die Geschichte von Abimelech von Gerar erzählen; dieser Mann ist eine alte Sagengestalt, von der noch in unseren Sagenbüchern eine andere Erzählung erhalten ist (21, 22ff.; 26, 19ff.); der späteren Zeit war, wie es scheint, sein Gedächtnis verloren. Man wird daher annehmen, daß die Sage ursprünglich von diesem gehandelt habe,

dann aber später, als man ihn nicht mehr kannte, auf Pharao übertragen worden sei. Wenn also hier noch eine gewisse Erinnerung an geschichtliche Verhältnisse im Hintergrunde steht, so wird man eine alte, zeitweilige Einwanderung in Gerar anzunehmen haben.

27. Isaaks Geburt und Ismaels Verstoßung 21, 1—21 EJ[5].

[1]Jahve suchte Sara heim, wie er verheißen hatte. **Und er Jahve tat an Sara, wie er versprochen hatte.** [2]Da ward Sara schwanger und gebar dem Abraham einen Sohn in seinem Greisenalter **um die Zeit, die Gott angesagt hatte.** [3]**Und Abraham nannte seinen Sohn, ' '[1]) den ihm Sara geboren hatte, Isaak.** [4]**Abraham aber beschnitt seinen Sohn Isaak, 'der ihm geboren war'[1]), als er acht Tage alt war, wie ihm Gott befohlen hatte.** [5]**Abraham war hundert Jahre alt, als ihm sein Sohn Isaak geboren wurde.** [6]*Da sprach Sara: ein Lachen hat mir Gott bereitet.* Wer davon hört, wird über mich lachen.[2]) [7]Sie sprach:

Wer hätte je dem Abraham verkündet,
daß Sara Kinder säugt:
daß ich einen Sohn geboren in seinem Alter!

[8]*Und das Kind wuchs und ward entwöhnt; da richtete Abraham ein großes Mahl an, auf den Tag, da Isaak entwöhnt ward.* [9]*Nun sah Sara, wie der Sohn der Ägypterin Hagar, den sie Abraham geboren hatte, 'mit ihrem Sohn Isaak' spielte.* [10]*Da sprach sie zu Abraham: verstoße die Magd da samt ihrem Sohne, denn der Sohn der Magd da soll nicht erben mit meinem Sohne,* **mit Isaak.**[3]) [11]*Dies Wort mißfiel dem Abraham sehr, um seines Sohnes willen;* [12]*aber Gott sprach zu Abraham: laß es dir nicht leid sein des Knaben wegen* **und deiner Magd wegen.**[3]) *Gehorche der Sara in allem, was sie zu dir sagt. Denn nur nach Isaak soll dir der Same genannt werden.* [13]*Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem Volke machen; er ist ja dein Same.*

[14]*Am andern Morgen machte sich Abraham auf, nahm ein Brot und einen Schlauch mit Wasser und gab es Hagar; 'und den Knaben legte er ihr auf die Schulter'; und so verstieß er sie. — Da ging sie hin und verirrte sich in der Wüste Beerseba.* [15]*Als nun das Wasser im Schlauche ausgegangen war, warf sie den Knaben hin unter einen der Sträucher:* [16]*ging hin und setzte sich gegenüber, wohl einen Bogenschuß weit; denn sie sprach: ich kann den Tod des Knaben nicht mit ansehen. So saß sie ihm gegenüber; 'er aber erhob seine Stimme und weinte'.*[4])

[17]*Gott aber hörte die Stimme des Knaben; und der Engel Gottes rief Hagar vom Himmel her zu und sprach zu ihr: was ist dir, Hagar? verzage nicht; denn Gott hat die Stimme des Knaben*

---

[1]) Umstellung.
[2]) V. 6b hat ursprünglich hinter V. 7 gestanden.
[3]) Wohl Auffüllungen.
[4]) Text: „Sie aber erhob ihre Stimme und weinte", eine absichtliche Änderung mit Rücksicht auf die Chronologie des P, wonach Ismael damals kein kleiner Knabe mehr war; aus demselben Grunde ist auch in V. 14 geändert worden.

gehört, eben da, wo er liegt. 18 *Stehe auf, nimm den Knaben und halte ihn fest an der Hand; denn ich will ihn zu einem großen Volke machen.* 19 *Und Gott tat ihr die Augen auf, daß sie einen Wasserbrunnen sah. Da ging sie hin, füllte den Schlauch mit Wasser und gab dem Knaben zu trinken.*

— — — 20 *Und Gott war mit dem Knaben. Und er wuchs auf.* Er wohnte in der Wüste [1]) *und ward 'ein Bogenschütz'.* 21 *Er wohnte in der Wüste Paran, und seine Mutter nahm ihm ein Weib aus dem Lande Ägypten.*

1. Die kurze Erzählung von **Isaaks Geburt** ist aus allen drei Quellen zusammengesetzt. Bei J gehört dies Stück nicht zum „Sagenkranze", da hier (V. 6b. 7) eine andere Etymologie von „Isaak" als die in 18, 12ff. vorbereitete gegeben wird: die alte Frau schämt sich, noch Mutter geworden zu sein. Wiederum eine andere Erklärung bietet E V. 6a: die späte Mutter dankt Gott für diese Freude.

2. **Ismaels Verstoßung.** Zunächst die Ereignisse in Abrahams Zelt Die Sage motiviert in naturwahren Zügen, wie es zu Ismaels Verstoßung gekommen ist. Schuld daran war Saras Liebe zu ihrem Sohn; denn Mutterliebe kann furchtbare Grausamkeit werden, wenn jemand das geliebte Kind antasten oder beeinträchtigen wollte. Um dies anschaulich zu machen, versetzt uns die Sage an den Tag der Entwöhnung Isaaks. Das ist der Tag, wo die Mutter nach den gefahrvollen Kinderjahren – die Entwöhnung erfolgt etwa nach drei Jahren – ihres Kindes froh wird. An diesem Tage sieht Sara zufällig Ismael mit ihrem Sohne spielen. Dieser Zug ist aus dem Namen Isaak (von ṣaḥăq „spielen") entsponnen und eine neue geistvolle Anspielung an diesen Namen. Saras Gedanken werden nach Art des alten Stils (vgl. S. 28) nicht mitgeteilt: wir müssen sie aus dem Zusammenhange erraten. Die Mutter denkt – was täte sie gerade an diesem Tage lieber? – an die Zukunft des Kindes und sorgt sich – denn Mutterliebe macht weitsichtig – schon jetzt darum. Als Sara die Kinder nun miteinander im Spiele sieht, fällt ihr ein, daß sie einst als Männer miteinander das Erbe teilen werden. So fordert sie von Abraham das Schreckliche, daß er Hagar und seinen eigenen Sohn verstoße. Sie nennt Hagar verächtlich „diese Sklavin da"; in dieser Rezension ist Hagar eine der Mägde Abrahams, die – nach althebräischer Sitte – zugleich seine Konkubine ist; zu Sara aber hat sie hier keine weitere Beziehung. – Die alte Überlieferung hat nun erzählt, daß Abraham, verträglich, wie er war, seinem Weibe gehorcht hat; und die ältere, menschenkundige Sage hat diese seine Nachgiebigkeit gewiß für sehr verständlich gehalten. Die spätere Zeit aber, die in ihm ein sittliches Ideal sehen wollte, fand es sehr bedenklich, daß er so sein eigen Kind verstoßen hat. Darum schiebt unser Erzähler V. 11–13 ein, wonach er allerdings schweren Anstoß an diesem Verlangen genommen, aber Gott selber ihm befohlen habe, Ismael zu verstoßen, und ihn zugleich über dessen Geschick beruhigt habe, vgl. S. 41. Hätte schon die alte Sage von diesem Befehl Gottes etwas gewußt, so würde sie davon im Anfang berichtet und auf ihn allein die ganze Geschichte aufgebaut haben; denn ein Befehl Gottes ist für den Frommen ein vollgenügender Grund und verträgt keinen anderen neben sich. Bezeichnend für antikes Empfinden ist dabei, daß Abraham nur seinen Sohn bedauert – die Magd gibt er leicht dahin –, und ferner, daß ihn der Gedanke tröstet, daß Ismael doch seinen Namen nicht fortpflanzen werde; denn nur Isaaks Söhne sollen Abrahams Namen als den ihres Urahnherrn bewahren.

3. Mit tiefem Mitgefühl erzählt die Sage weiter von **Hagars Verstoßung und Not.** Ein Schlauch (aus Ziegenhaut) mit Wasser und Brot ist alles, was sie mitbekommt; wie wirds ihr ergehen, wenn dies Wenige zu Ende ist? wird sie den Weg finden in dem pfadelosen Land? Aber es kam, wie es kommen mußte: „sie verirrte sich in der Wüste Beerseba": Abrahams Wohnsitz ist danach nicht weit von

[1]) Handschriftliche Variante zu V. 21a.

Beerseba zu denken. – Nun kommen Mutter und Kind in schreckliche Todesnot: der Weg ist verloren, das Wasser ausgegangen; jetzt gilt es zu sterben. Die Geschichte nähert sich damit dem Höhepunkt und wird daher jetzt besonders ausführlich; ja, selbst von der Regel, daß die Gedanken nicht ausdrücklich angegeben werden (S. 28), ist hier eine Ausnahme gemacht. Sie warf den Knaben in der Verzweiflung unter den ersten besten Strauch, zum Schutze vor dem Sonnenbrand. Der Knabe ist natürlich eher erschöpft als seine Mutter; er wird vor ihr sterben. Aber dem Mutterauge ist es unmöglich, seine Todesqual mit anzusehen: so geht sie eine Strecke weit, und doch – o liebes, inkonsequentes Mutterherz! – nicht allzuweit. Noch einmal wird die rührende Szene geschildert: da sitzt die Mutter, wartend auf ihres Kindleins Tod; und da liegt der Knabe, nach Wasser lechzend und weinend.

4. **Die Wendung:** Ismaels Errettung. „Da hörte Gott die Stimme des Knaben". Dies Wort, das allem Leid ein Ende macht, hallt im Herzen der Hörer nach: „Gott hört", er ist ein barmherziger Gott, „Gott hört" auch die Stimme der weinenden Kinder. Dadurch hat der Erzähler in der wundervollsten Weise eine Pointe erreicht: offenbar will er so zugleich den Namen Ismael = „Gott hört" erklären. Die Sage wird also am Schluß berichtet haben: da nannte Hagar den Knaben „Ismael", denn sie sprach: Gott hat das Schreien des Knaben gehört. Dies ist auch der Grund dafür, daß im Vorhergehenden das Kind nicht mit Namen genannt worden ist. Diese Namennennung ist dann vom Jehovisten weggelassen, weil Ismaels Name schon 16, 11 genannt war. – Der Engel Gottes steht bei E, ebenso wie bei J der Engel Jahves, aus religiöser Scheu an Stellen, wo die älteren Rezensionen Jahve oder Gott selber genannt haben, vgl. S. 146. Er ruft vom Himmel her, vgl. S. 39. 44. Und wundervoll ist sein Trost: der Ort, da der Knabe liegt, ist ein Ort, da Gott hört, d. h. also eine heilige Stätte. In ihrer höchsten Not, als Hagar den Knaben hinwarf, hat sie gerade einen Ort getroffen, wo Gott nahe ist; als ihre Not am größten war, war ihr auch Gottes Hilfe am nächsten. An diesem Ort steht ein Strauch, der also ein Heiligtum gewesen sein wird und von der Quelle Beerseba einen Bogenschuß weit entfernt war; die Sage hat aufs reizvollste zu begründen gewußt, warum beide so weit auseinander liegen. Und nun gibt er ihr eine herrliche Verheißung: der Knabe soll am Leben bleiben, einstens selber Kinder zeugen und sogar ein großes Volk werden. Zugleich öffnet er ihr die Augen, daß sie plötzlich den Brunnen sieht, den sie vorher nicht bemerkt hat. Ein Brunnen ist ein tiefes Loch in der Erde, worin unten Wasser quillt, manchmal durch die geringste Bodenerhebung den Blicken entzogen. Ob er schon vorher dagewesen oder ob er erst jetzt wunderbar entstanden ist, darüber breitet die Sage einen keuschen Schleier. Nach der ursprünglichen Rezension ist es sicherlich ein heiliger Brunnen gewesen. Nunmehr wird Hagar Ismael und dem Brunnen die Namen gegeben haben; das Letztere ist schon von E ausgelassen, weil er im unmittelbar Folgenden aus anderer Überlieferung eine andere Herkunft des Brunnens erzählen wollte.

5. **Schluß.** Ismaels weiteres Geschick: sein Aufwachsen (das Aufwachsen eines Knaben mitten in den Gefahren der Wüste ist ein Wunder Gottes), Beruf (der Bogen ist die Waffe der Beduinen), Wohnsitz (Paran, das Wüstenplateau zwischen Kanaan und Ägypten) und Weib (eine Ägypterin, vgl. S. 147 unten).

Vergleich der beiden Hagar-Sagen 21, 8–21 und 16, 1–14.

Beide Varianten stimmen in den handelnden Personen, im allgemeinen Verlauf der Handlung und in vielen Einzelheiten überein, wie sie denn auch auf dieselben Fragen Antwort geben (S. 147). – Anderseits weichen sie in vielen Einzelheiten und besonders in der Stimmung stark voneinander ab. Während in 21 das Rührende und Weiche in den Vordergrund tritt, ist der Ton der Sage von 16 bei weitem urwüchsiger und kräftiger. Der Erzähler von 16 freut sich der ungebrochenen Kraft der mutigen Hagar; aber der von Kap. 21 bejammert sie und ihren Sohn mit vielen Tränen als eine verstoßene Sklavin mit ihrem unschuldigen Kinde: 16 ist sie trotzig geflohen, 21 aber ist sie wider ihren Willen fortgejagt. Darum ist in 16 Hagar selber die Hauptperson: sie ist es, die mißhandelt wird; 21 legt den Nachdruck auf

das verschmachtende Kind. Dem entspricht, daß 16 Sara auf die übermütige Sklavin eifersüchtig ist, 21 aber auf das Sklavenkind, das nicht mit ihrem Sohne erben soll, und daß 16 Gott die Mißhandlung der Hagar, 21 aber das Weinen des Kindes hört. – Alle diese Unterschiede gehen von dem einen Hauptunterschiede aus, daß Hagar in Kap. 16 mit kräftigen Lokalfarben als echte, trotzige Beduinenahnfrau geschildert wird, während sie in Kap. 21 die rein menschliche Gestalt einer armen, verstoßenen Mutter mit ihrem dürstenden Kinde geworden ist.

Hiernach kann kein Zweifel sein, daß die Rezension von J bei weitem älter ist als die von E. Die spätere Zeit, die Hagar als Volk nicht mehr kannte, hatte vergessen, wer sie eigentlich gewesen sei, und nur behalten, daß sie ein unglückliches Weib war; zugleich aber war die Zeit weicher geworden und hatte mehr Gefallen an tränenreichen als an kräftigen Geschichten. – Auch die religiösen Vorstellungen von 16 sind älter als die von 21: 16 erscheint der Engel leibhaftig auf Erden, 21 hört Hagar nur seine Stimme vom Himmel her. Ebenso ist der Name des Heiligtums bei J Lahaj-roi, das nur hier vorkommt, ursprünglicher als das häufig genannte Beersebа des E. Dagegen ist ein alter Zug bei E, daß er außer der Quelle auch den Busch kennt. Ästhetisch angesehen, ist die Rezension des E der des J ebenbürtig.

28. Abrahams Bund mit Abimelech 21, 22—34 EJ^b.

22 *Um jene Zeit sprach Abimelech samt seinem Hauptmann Pichol zu Abraham: Gott ist mit dir bei allem, was du tust.* 23 *Nun aber schwöre mir auf der Stelle bei Gott, daß du weder mir noch Kind und Kindeskind Untreue erzeigen wollest; sondern dieselbe Freundschaft, die ich dir erwiesen habe, sollst du auch mir erweisen und dem Lande, worin du Schutz gesucht hast.* 24 *Da sprach Abraham: gut, ich will es schwören.* 25 So oft aber auch Abraham den Abimelech 'der Brunnen' wegen, die Abimelechs Knechte sich angeeignet hatten, zur Rede stellte, 26 erwiderte Abimelech: ich weiß nicht, wer das getan haben könnte; weder hast du mir bisher davon gesprochen, noch habe ich bis heute davon gehört. 27 *Dann nahm Abraham Schafe und Rinder und schenkte sie Abimelech; so schlossen sie miteinander einen Bund.* 28 Als aber Abraham die sieben Lämmer beiseite stellte, 29 fragte Abimelech den Abraham: was sollen diese sieben Lämmer da, die du beiseite gestellt hast? 30 Er antwortete: die sieben Lämmer mußt du von mir annehmen, damit dies mir ein Zeugnis sei, daß ich diesen Brunnen gegraben habe. 31 *Deshalb nannte man diese Stätte Seba(Schwur)-Brunnen, weil sie dort einander geschworen haben.* 32 So schlossen sie in Beerseba einen Bund. Dann machte sich Abimelech samt seinem Hauptmann Pichol auf, und sie kehrten ins Philisterland zurück. 33 Er aber pflanzte eine Tamariske in Beerseba und rief dort Jahve als el-olam (ewigen Gott) bei Namen an. 34 Abraham verweilte im Philisterlande noch geraume Zeit.[1])

Das Stück enthält zwei parallele Erzählungen, von denen die eine aus E stammt, die andere aus J und zwar nicht aus dem „Sagenkranze", nach dem Abraham vielmehr in Hebron wohnen bleibt.

1. **Die Erzählung des Elohisten** knüpft ursprünglich unmittelbar an Kap. 20 an, vgl. S. 133. Abimelech, bei dem Abraham bisher zu Gaste gewesen ist, hat nun-

[1]) Der Vers ist Zusatz, da E von Philistern in Gerar überhaupt nichts weiß und J^b Beerseba nicht zum Philisterlande rechnet (V. 32).

mehr Gottes besondere Gnade gegen den Erzvater erkannt und bietet ihm ein Bündnis an: Abraham soll beschwören, die ihm in Gerar durch gastliche Aufnahme und den Schutz des Rechtes seiner Ehefrau bewiesene Freundschaft für alle kommenden Geschlechter zu erwidern. Abraham, für die genossene Gastfreundschaft dankbar, ist dazu bereit und schenkt dem Könige nach alter Sitte als der schwächere Teil zum Unterpfand des Bundes Tiere. Daher ward die Stätte „Schwur"-Brunnen, Beersheba, genannt.

2. **Die Erzählung des Jahvisten** ist nicht vollständig erhalten. Abrahams Knechte — so muß ursprünglich, ganz wie in Kap. 26, erzählt worden sein — haben in der Nähe von Gerar mehrere Brunnen gefunden; jedes Mal aber haben die Leute von Gerar diese als ihr Eigentum beansprucht. Der König hat für Abrahams Klagen taube Ohren gehabt (V. 25 f.). So hat der verträgliche Abraham nachgegeben. Inzwischen aber hat er wiederum Wasser gegraben, und Abimelech ist zu ihm herausgekommen, um einen endgültigen Vertrag zu schließen. Bei dem Bundesopfer aber stellt Abraham sieben Lämmer abseits und bezeichnet sie auf die verwunderte Frage Abimelechs als Zeugnis dafür, daß der neugegrabene Brunnen, der daher „Sieben-Brunnen", Beersheba, heißt, ihm und nicht den Gerariten gehöre. Ursprünglich scheint Beersheba, Siebenbrunnen, ein Name, der sich auch sonst häufig findet, wie das deutsche „Negenborn" von superlativischer Bedeutung zu sein. — Zum Schluß noch eine Notiz über den heiligen Baum von Beersheba, den die Sage von Abraham ableitet, und über den Beinamen Jahves an dieser Stätte, d. h. ursprünglich den Namen des Lokalnumens, vgl. oben S. 146.

29. Opferung Isaaks 22, 1—19 E.

[1] *Nach diesen Geschichten geschah's, da Gott Abraham versuchen wollte, daß er zu ihm sprach: Abraham! Er antwortete: ich höre.* [2] *Er sprach: nimm deinen einzigen, geliebten Sohn,* Isaak,[1]) *geh ins Land* ᶜder Amoriter'[2]) *und bringe ihn daselbst auf einem der Berge, den ich dir nennen will, als Ganzopfer dar! — — —*

[3] *Da bepackte Abraham des Morgens in der Frühe seinen Esel, nahm zwei Sklaven und seinen Sohn Isaak mit sich,* spaltete das Holz zum Brandopfer,[3]) *brach auf und ging an den Ort, den Gott ihm genannt hatte.* [4] *Am dritten Tage aber, als Abraham die Augen aufschlug, sah er den Ort von ferne liegen;* [5] *da befahl er den Sklaven: bleibet ihr hier bei dem Esel; ich aber und der Knabe wollen hinübergehen und unsere Andacht verrichten; dann kommen wir zu euch zurück.* [6] *So nahm Abraham das Holz zum Ganzopfer und lud es seinem Sohne Isaak auf; er selbst nahm den Brand und das Messer in die Hand: so gingen die beiden miteinander.* [7] *Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham: Vater. Er antwortete: nun, mein Sohn? Er sprach: hier ist wohl der Brand und das Holz, wo ist aber das Schaf zum Ganzopfer?* [8] *Abraham antwortete: das Schaf zum Ganzopfer ersieht sich Gott selber, mein Sohn. So gingen die beiden miteinander.*

[9] *Als sie nun an den Ort, den Gott ihm genannt hatte, gekommen waren, baute Abraham daselbst den Altar und schichtete das Holz auf; dann band er seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den*

---

[1]) Auffüllung.

[2]) So nach der syrischen Übersetzung; der hebräische Text hat „ins Land Moria", vgl. die Erklärung.

[3]) Das Sätzchen steht an falscher Stelle und ist wohl Zusatz.

Altar, oben auf das Holz. [10] *Dann reckte Abraham die Hand aus* und ergriff das Messer[1]), *um seinen Sohn zu schlachten.* [11] *Da rief ihm* 'Gottes'[2]) *Bote vom Himmel her zu und sprach: Abraham, Abraham! Er antwortete: ich höre.* [12] *Er sprach: recke deine Hand nicht wider den Knaben aus und tu ihm nichts zuleide; denn nunmehr habe ich erkannt, daß du gottesfürchtig bist. Du hast deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten.* [13] *Als aber Abraham die Augen aufschlug, sah er plötzlich 'einen' Widder, der sich mit den Hörnern im Gestrüpp verfangen hatte. Da ging Abraham hin, ergriff den Widder und brachte ihn anstatt seines Sohnes als Ganzopfer dar.*

[14] *So nannte Abraham diesen Ort: 'Jeruel; denn er sprach: heute auf dem Berge hier ersieht sich Gott!'*[3]) [15] Und abermals rief der Engel Jahves Abraham vom Himmel her zu [16] und sprach: ich schwöre bei mir selbst, so spricht Jahve, daß ich dich, weil du das getan und deinen einzigen Sohn 'mir' nicht vorenthalten hast, [17] überschwenglich segnen und deinen Samen unermeßlich zahlreich machen will wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres; dein Same soll das Tor seiner Feinde erobern; [18] alle Völker der Erde sollen sich mit deinem Samen segnen; darum, weil du meinem Befehle gehorcht hast. [19] *Darauf kehrte Abraham zu den Sklaven zurück; dann machten sie sich auf und gingen zusammen nach Beerseba. Abraham blieb in Beerseba wohnen.*

1. **Gottes Befehl.** Gott wollte Abraham „versuchen", erproben. Versuchen heißt zusehen, wie Jemand beschaffen sei; in religiösem Sinne: ob er Gottes Befehl gehorche. Der Erzähler stellt also schon hier im Anfange fest, daß Gottes Befehl, Isaak zu opfern, eine Versuchung gewesen ist, weil er so diesen befremdlichen Befehl erklärt und weil er diesen Gedanken am Schluß V. 12 wieder aufnehmen will. Solche Prüfungserzählungen sind in den religiösen Literaturen beliebt: die besondere Frömmigkeit eines Heiligen wird dadurch erwiesen, daß er in eine besonders schwierige Lage gebracht wird, in der ein gewöhnlicher Mensch straucheln würde. – Der eigentlichen Mitteilung Gottes geht ein kurzes Wechselgespräch voraus, das bei E auch die Gespräche unter Menschen beginnt (V. 7); E denkt sich also die göttliche Offenbarung ganz in den Formen einer menschlichen Unterredung; von dem Abnormen, Seltsamen der Prophetie ist bei ihm keine Rede. Den „einzigen, geliebten" Sohn soll Abraham opfern: die Worte machen die Schwere der Selbstverleugnung klar. Aus dem Zusammenhang der Abraham-Geschichten kommt noch hinzu, daß mit Isaaks Tode alle Verheißungen Gottes hinfallen würden. Gott aber kann alles von den Menschen verlangen, und der Mensch hat, wenn Gott befiehlt, einfach zu gehorchen. – Der Name Moria kommt nur noch II. Chron. 3, 1 vor; so heißt die Tenne des Jebusiters Ornan, d. i. der Tempelplatz von Jerusalem (II. Sam. 24, 18ff.). Aber hier kann nach dem deutlichen Zusammenhange der Stelle nur ein Ländername gestanden haben. Die Textänderung wird von jerusalemischen Priestern, die ihr Heiligtum schmerzlich in den alten Erzählungen vermißten, vorgenommen worden sein. Da es nun in V. 3 heißt, daß Gott Abraham den Ort der Opferung schon genannt hatte, so wird hinter V. 2 eine Lücke anzunehmen sein: Abraham entgegnete, er sei bereit, worauf Gott ihm die Stätte beschrieb.

2. **Der Weg zur heiligen Stätte.** Im Folgenden wird nach altem Sagenstil (vgl. oben S. 28f.) nicht erzählt, was Abraham dachte, dagegen die äußere Situation anschaulich ausgemalt; die Hörer merken die Rührung des Erzählers nur am Klange seiner Stimme. Aus der Ferne sieht Abraham die Stätte, sie ist

[1]) Nicht das Ergreifen des Messers, sondern die Handbewegung, mit der er schlachten will, wird Abraham vom Engel verboten; daher wird dies Sätzchen ein Zusatz sein.

[2]) Der Text hat fälschlich „Jahves Bote".

[3]) Jeru'el, 'ašer 'āmār: hajjōm bāhār 'elohim jir'ĕ.

also hoch gelegen. Die Sklaven – so berichtet die zartfühlende Sage – läßt er zurück: sie sollen nicht Zeugen des Schrecklichen sein. Auch mag er ihnen nicht sagen, was er vorhat; für sie muß ein Vorwand genügen: man pflegt auf der Reise einen kleinen Abstecher oder Umweg zu machen, um an heiliger Stätte anzubeten; eine interessante archäologische Notiz. Beim letzten Gange trägt der Knabe die schwere Last, der Vater das Gefährlichere: Messer und Feuer (d. h. Kohlenbecken), daß sich Isaak nicht schneide oder brenne: diese Vorsicht des Vaters, der doch seinen Sohn schlachten muß, ist ein besonders freundlicher Zug. – Das Gespräch, das sich nun zwischen beiden entspinnt, ist ein Meisterstück der psychologischen Schilderung: der kindlich-neugierige, ahnungslose Knabe, der als kluges Kind gute Fragen stellt, und neben ihm sein Vater, der es nicht über die Lippen bringt, was er zu tun vorhat. So erzählt die Sage mit tiefem Mitgefühl; der Erzähler hat dabei Tränen im Auge. Zugleich aber will er sagen: seht, das ist Gehorsam gegen Gott! Das Wort aber, das Abraham in herbster Qual und doch in wandelloſem Gehorsam ausspricht: „Gott ersieht sich", soll sich uns tief einprägen. Besonders eindrucksvoll ist auch die Wiederholung: „so gingen die beiden miteinander".

3. Die **Vorbereitungen zum Opfer** werden mit Willen höchst ausführlich geschildert, um die Spannung zu schärfen; wir sollen mit verhaltenem Atem zuhören. Beschrieben wird im Folgenden der Ritus des „Ganzopfers" (vgl. S. 82). „Der Altar" ist derselbe, der noch jetzt dasteht. „Geschlachtet" (geschächtet) wird in Israel durch Zerschneiden der Halsader, daß das Blut ausfließt. – Mit diesem Allen aber hat Abraham seinen Gehorsam bewährt. Jetzt endlich das lösende Wort: Gott greift ein.

4. **Gottes Eingreifen** findet hier wie sonst am Höhepunkt der Geschichte statt; es ist das ein schöner und tiefer Zug der Sagen, die in ihrer Weise von dem ewigen Troste aller frommen Seelen reden: Gott mag lange schweigen, aber in der letzten Not wird er reden. In einer ursprünglichen Rezension wird Gott selber erschienen sein; so geziemt es sich ja, da er auch selber den Befehl zum Opfer gegeben hat, und das zeigt sich auch daran, daß der Engel jetzt in V. 12 so spricht, als ob er Gott selber wäre. Die Redaktion hat den Gott, der des Nachts erscheint, stehen lassen (V. 1 f.), aber den Gott, der am Tage auftritt, durch den Boten ersetzt. – Gottes Rede weist auf die erste Offenbarung zurück: er hat „erproben" wollen, ob Abraham gottesfürchtig sei; das hat sich jetzt herausgestellt. Der Vollzug des Opfers ist also unnötig; denn nicht die Handlung selbst will Gott, sondern die Gesinnung, die zu der Handlung entschlossen ist: eine Idee von hoher Vergeistigung. Die Erzählung wendet sich so am Schluß zum Anfang zurück und rundet dadurch das Ganze schön ab. – Und plötzlich sieht Abraham einen Widder; so überraschend erscheint alles, was Gott sendet. Das Tier hat sich seltsamer Weise so verfangen, daß es leicht zu ergreifen ist: darin sieht Abraham einen göttlichen Wink, es als Opfer darzubringen. Ein Opfer aber ist hier nach antiker Anschauung nötig: die begonnene heilige Handlung muß vollendet werden.

5. Zum **Schluß,** wie gewöhnlich, die Namennennung des Ortes. V. 14 lautet wörtlich übersetzt: „So nannte Abraham diesen Ort: Jahve ersieht sich, so daß man heute sagt: auf dem Berge, da Jahve gesehen wird." Der Text ist offenbar verderbt; die Verderbnis scheint davon herzurühren, daß Spätere, wie auch in V. 11, um den geliebten Namen „Moria" herauszubekommen, „Jahve" eingesetzt haben. Der ursprüngliche Name des Ortes ist nach den Anspielungen (jerē 'elohim = „gottesfürchtig" V. 12, jär ajil = „er sah einen Widder" V. 13) Jeruel gewesen – vielleicht ist an das Jeruel in der Wüste Juda bei Tekoa gedacht (II. Chron. 20, 16) – und wird hier als jir'ĕ 'elohim = „Gott ersieht sich" geistreich und gemütvoll erklärt. Abraham erinnert sich dankbar der Worte, die er in höchster Seelennot zu seinem Sohne gesprochen hat (V. 8): „Gott ersieht sich". Diese Worte, damals nur eine Ausrede, sind jetzt Wahrheit geworden; denn Gott hat sich wirklich ein Opfer nach seinem Willen ersehen; und dies war nicht Isaak! Daran gedenkend, ruft er freudig aus: hier an dieser Stätte, an diesem Ort hab ichs erfahren, daß Gott sich ersieht, was er will! Davon hat die Stätte den Namen.

6. **Zusatz.** Mit der Namennennung und Abrahams Rückkehr ist die Erzählung zu Ende. Eine zweite Offenbarung, die nun noch folgt, ist deutlich ein Nachtrag. Nach der alten Sage war Abrahams Lohn, daß er Isaak behalten durfte: ein vollgenügender Lohn für das väterliche Herz! Ein Späterer, dem diese Belohnung nicht genügend erschien, stellte noch eine große Verheißung hinzu. Er hat sich bemüht, den Engel möglichst feierlich und nachdrücklich sprechen zu lassen; inhaltlich freilich hat er nichts Neues bieten können.

Allgemeines über Isaaks Opferung.

I. **Die gegenwärtige Erzählung** des E soll die Gottesfurcht Abrahams schildern, der seinen einzigen Sohn hingibt, wenn es Gott so gefällt. Der Verfasser zeichnet ein religiöses Charakterbild: die Versuchung des Gerechten. Um aber seinen Glauben ins Licht zu stellen, führt er das Motiv des Kindesopfers ein: das ist die schwerste Prüfung, die Gott einem Vater auferlegen kann. Zugleich spricht die Sage von Gottes Erbarmen, der es nicht zuläßt, daß Abraham seinen Sohn wirklich tötet: „er macht, daß die Versuchung so ein Ende gewinne, daß ihr es könnt ertragen". Hiermit ist die Stimmung bezeichnet, in der die zarte und tiefe Erzählung vom Kinderopfer redet. Zwar weiß sie, daß Gott dies Opfer im letzten Grunde nicht begehrt; aber sie rechnet doch mit der Möglichkeit, daß Gott auch dies verlangen könnte. Polemik gegen das Kinderopfer liegt demnach gänzlich fern; von Zorn und Abscheu gegen den finsteren Brauch ist nicht die Rede; und nicht einmal die Absicht, eine Lehre vom Kinderopfer auszusprechen, darf man der Sage zuschreiben. Doch mögen die letzten Redaktoren, die den Propheten nahe stehen, aus der Erzählung eine Verurteilung des Kinderopfers herausgelesen haben.

II. **Ursprünglicher Sinn** der Sage. Ursprünglich aber hat die Sage, wie die anderen, die von heiligen Handlungen an bestimmten Stätten handeln, einen konkreteren Sinn besessen. Sie war ursprünglich die Sage vom Kinderopfer zu Jeruel. Sie erzählte, wie die Gottheit an dieser Stätte eigentlich den erstgeborenen Sohn zum Opfer gewollt, wie sie aber für den Knaben — auch diesen Zug kann man vielleicht noch ätiologisch verstehen — einen Widder als Ersatz genommen habe. Der gegenwärtige kultische Zustand, den die Sage voraussetzt, ist also wohl, daß man an dieser Stätte einen Widder darbringt; die Sage weiß aber noch, daß es eigentlich ein Kind sein sollte; wir dürfen schließen, daß es ursprünglich auch wirklich ein Kind gewesen ist. Über solche „Kultussagen" vgl. oben S. 21. — Das Kinderopfer spielt bei den Nachbarn der Israeliten, besonders den Phöniziern, eine große Rolle, ist auch, wie die Ausgrabungen aufs neue bewiesen haben, von den Kanaanäern dargebracht worden und wird in Israel durch das alte Gesetz II. Mose 22, 28 befohlen, scheint aber hier nur in besonderen Nöten und an gewissen Stätten vorgekommen zu sein. Die Propheten und prophetischen Gesetze haben es als schrecklichen heidnischen Greuel bekämpft, vgl. Jer. 7, 31; Ez. 16, 20; V. Mose 12, 31 u. a. — Unsere Sage enthält keine Polemik gegen dies Opfer; sie ist also vorprophetisch. Sie hält vielmehr die Stimmung fest, die wohl schon lange zuvor das Opfer abgeschafft hatte: die Zeit war weicher geworden; da war es dem zärtlichen Vater eine Unmöglichkeit, den furchtbaren Brauch zu vollziehen.

30. Stammbaum Nahors 22, 20—24 Jr.

20 Nach diesen Geschichten ward dem Abraham gemeldet:
auch Milka hat deinem Bruder Nahor Kinder geboren: 21 seinen
Erstgeborenen Uz und dessen Bruder Bus, Kemuel, Vater von Aram[1]),

[1]) Zwei Zusätze: an dieser Stelle kann von den Kindern der eben geborenen Söhne noch nicht die Rede sein. Der erste Zusatz trägt den Namen des in der Geschichte Israels so wichtigen Volkes der Aramäer nach, der in der alten Liste — bezeichnend genug — fehlt; der zweite soll das Stück mit der folgenden Rebekka-Geschichte (Kap. 24) ausgleichen.

[22] Chesed und Haso, Pildas, Jidlaph und Bethuel [23] und Bethuel hat Rebekka gezeugt[1]): diese acht hat Milka Abrahams Bruder Nahor geboren. — [24] Und auch sein Kebsweib, das Reuma hieß, gebar: Tebah und Gaham, Tahas und Maacha.

Der gewiß sehr alte Stammbaum, der von späterer Hand hier eingefügt worden ist, umfaßt die Stämme an den Nordrändern der syrisch-arabischen Wüste. Zwölf Stämme werden aufgezählt, wie bei Israel, Ismael (25, 13 f.) und sonst. Eingeteilt werden sie in die vollbürtigen, die von dem Eheweib, und in die halbschlächtigen, die von dem Kebsweib geboren sind; die ersteren sind wohl die Landschaften und Völker der syrisch-nordarabischen Wüste – wir erhalten also hier Nachrichten über die fast verschollene Heimat der aramäischen Stämme –, die Bastarde aber sind Bezirke und Orte des syrischen Kulturlandes. Im Hintergrunde steht demnach eine Geschichte, wonach ein Teil dieser ursprünglich in der Wüste hausenden Stämme ins Fruchtland eingewandert ist.

31. Rebekkas Brautwerbung 24 J[a. b].

24 [1] Abraham war alt und hochbetagt. [Jahve hatte Abraham in allem gesegnet; 25 [5] Abraham aber übergab all sein Gut dem Isaak.] 24 [2] Nun sprach Abraham zu dem ältesten Knechte seines Hauses, [der all seinen Gütern vorstand: lege deine Hand unter meine Hüfte]: [3] ich nehme dir einen Eid ab bei Jahve, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde, daß du meinem Sohne kein Weib nehmest von den Töchtern der Kanaanäer, unter denen ich wohne; [4] sondern du sollst in mein Vaterland und zu meiner Verwandtschaft ziehen und dort meinem Sohne Isaak[2]) ein Weib nehmen! — [[5] Der Knecht sprach zu ihm: vielleicht wird mir das Weib nicht folgen wollen in dieses Land? soll ich dann deinen Sohn in jenes Land zurückbringen, daraus du gezogen bist? [6] Aber Abraham sprach zu ihm: hüte dich wohl, meinen Sohn dorthin zurückzubringen!] [7] Jahve, der Gott des Himmels, [der mich aus meines Vaters Haus und meinem Heimatlande genommen hat, der zu mir gesprochen und der mir geschworen hat: dies Land will ich deinem Samen geben;] der wird seinen Engel vor dir her senden, daß du dort ein Weib für meinen Sohn bekommst! [[8] Wenn das Weib dir aber nicht folgen will, so bist du dieses Eides quitt. Nimmermehr aber bringe meinen Sohn dorthin zurück. [9] Da legte der Sklave seine Hand seinem Herrn Abraham unter die Hüfte;] und er leistete ihm diesen Eid,

[[10] Dann nahm der Sklave zehn Kameele von den Kameelen seines Herrn und zog und allerlei Kostbarkeiten seines Herrn zu sich, machte sich auf und zog] nach Aram-Naharaim, [zur Stadt Nahors. — [11] Dort ließ er die Kameele sich lagern, draußen vor der Stadt am Wasserbrunnen, zur Abendzeit], zur Zeit, wann die Weiber herauskommen, um zu schöpfen. [12] Und er sprach: Jahve, Gott meines Herrn Abraham, [laß mir's heute begegnen]

[1]) Vgl. S. 171 A. 1.
[2]) Auffüllung.

und erweise meinem Herrn Abraham Gnade! [13 Ich stehe hier am Wasserquell, und die Töchter der Leute in der Stadt kommen jetzt heraus, Wasser zu schöpfen: 14 wenn ich nun zu einem Mädchen sage: neige deinen Krug, daß ich trinke, und sie spricht: trinke nur, aber auch deine Kameele will ich tränken, die soll es sein, die du deinem Knechte Isaak bestimmt hast:] daran will ich erkennen, daß du meinem Herrn Abraham auch jetzt wieder Gnade erwiesen hast.

[15 Ehe er noch ausgeredet hatte, kam schon Rebekka heraus, die Tochter des Bethuel, Sohnes[1]) der Milka, des Weibes Nahors, Abrahams Bruders; sie trug den Krug auf ihrer Schulter. 16 Das Mädchen war sehr schön von Ansehen, eine Jungfrau,] noch hatte sie kein Mann erkannt. [Sie stieg zum Quell hinab, füllte ihren Krug und kam wieder herauf.] 17 Da lief ihr der Knecht entgegen. [Er sprach: laß mich doch etwas Wasser aus deinem Krug trinken. 18 Sie entgegnete: trinke, Herr! und ließ eilends den Krug hernieder auf ihre Hand und gab ihm zu trinken. 19 Und als sie ihm satt zu trinken gegeben, da sprach sie: nun will ich auch deinen Kameelen schöpfen, bis sie sich satt getrunken haben. 20 Damit leerte sie eilends den Krug in den Trog, lief nochmals zum Brunnen, zu schöpfen, und schöpfte so allen seinen Kameelen. 21 Der Mann aber schaute ihr verwundert zu und sprach kein Wort,] um zu erkennen, ob Jahve seiner Reise Glück gegeben habe oder nicht. — [22 Als sich nun die Kameele satt getrunken hatten, nahm der Mann einen goldenen Ring, einen halben Sekel schwer, 'und legte ihn ihr an die Nase' und zwei Spangen an ihren Arm, die waren zehn Sekel Gold schwer.] 23 Und sprach zu ihr: wessen Tochter bist du? das tu mir kund. [Ist in deines Vaters Hause Raum für uns zu übernachten?] 24 Sie sprach zu ihm: ich bin die Tochter Bethuels, des Sohnes[1]) der Milka, der Ehefrau des Nahor. [25 Sie sprach zu ihm: wir haben Stroh und Futter die Menge und auch Raum zu übernachten.] 26 Da neigte sich der Mann, fiel vor Jahve nieder 27 und sprach: gepriesen sei Jahve, der Gott meines Herrn Abraham, der seine Gnade und Treue meinem Herrn auch heute nicht entzogen hat: mich hat Jahve ja geraden Weges zum Hause des 'Bruders' meines Herrn geführt!

28 Das Mädchen aber lief hin und erzählte diese Worte in ihrer Mutter Hause. 29 Nun hatte Rebekka einen Bruder, der hieß Laban; Laban lief zu dem Manne an den Quell. [30 Sobald er aber den Nasenring sah und die Spangen an seiner Schwester Armen, und als er Rebekkas Worte hörte, die der Mann zu ihr gesagt habe, ging er zu dem Manne; der stand noch immer bei den Kameelen am Quell. 31 Er sprach 'zu ihm': komm herein, du Gesegneter Jahves! Warum stehst du draußen? Ich habe schon das Haus aufgeräumt und einen Raum für die Kameele!

[1]) Ursprünglich ist Rebekka die Tochter Nahors, des Bruders Abrahams, vgl. „die Tochter des Bruders meines Herrn" V. 27. 48; von späterer Hand ist Bethuel hier und V. 24. 47 und 50 eingesetzt worden, um diese Überlieferung mit 22, 20–24 (Jr) und 25, 20; 28, 2. 5 (P) auszugleichen.

[32]So 'brachte' er den Mann ins Haus, zäumte die Kameele ab und gab den Kameelen Stroh und Futter] und Wasser für ihn und seine Männer, die Füße zu waschen.

[33]Als ihm aber Essen vorgesetzt wurde, sprach er: ich esse nicht, bis ich meinen Auftrag ausgerichtet habe. Er sprach: so rede! [34]Er sprach: ich bin Abrahams Knecht. [[35]Jahve hat meinen Herrn überaus gesegnet, daß er sehr reich geworden ist: er hat ihm Schafe und Rinder gegeben, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kameele und Esel. [36]Sara, meines Herrn Weib, hat meinem Herrn noch in 'seinem Alter' einen Sohn geboren; dem hat er all sein Gut übergeben.] [37]Nun hat mein Herr mir den Eid abgenommen und gesagt: du sollst meinem Sohne kein Weib nehmen von den Töchtern der Kanaanäer, in deren Lande ich wohne. [38]Wahrlich, du sollst zu meines Vaters Hause ziehen und zu meinem Geschlechte und dort meinem Sohne ein Weib nehmen. [[39]Ich sprach zu meinem Herrn: vielleicht wird mir das Weib nicht folgen? [40]Da sprach er zu mir:] Jahve, 'der vor mir einhergegangen ist',[1]) wird seinen Engel mit dir senden und dir Glück zur Reise geben, daß du für meinen Sohn ein Weib bekommst aus meinem Geschlechte und meines Vaters Hause. [[41]Dann bist du meines Eides quitt: wenn du zu meinem Geschlechte kommst und sie dir sie nicht geben, so sollst du meines Eides quitt sein.] [42]Als ich nun heute zum Quell kam, sprach ich: Jahve, Gott meines Herrn Abraham, wenn du wirklich Glück meiner Reise geben willst, auf der ich jetzt bin, — [[43]ich stehe hier am Wasserquell: wenn ich nun zu einer Dirne, die herauskommt, zu schöpfen, sage: laß mich etwas Wasser trinken aus deinem Kruge, [44]und sie sagt zu mir: trinke du, aber auch deinen Kameelen will ich schöpfen:] das soll das Weib sein, das Jahve meines Herrn Sohne bestimmt hat. — [[45]Ehe ich noch bei mir ausgeredet hatte, kam schon Rebekka heraus, mit dem Kruge auf der Schulter, stieg zum Quell hinab und schöpfte. Als ich nun zu ihr sprach: gib mir zu trinken, [46]da ließ sie den Krug eilends hernieder und sprach: trinke, und auch deine Kameele will ich tränken. So trank ich, und sie tränkte auch meine Kameele.] [47]Und ich fragte sie und sprach: wessen Tochter bist du? Sie sprach: die Tochter Bethuels, des Sohnes[2]) Nahors, die ihm Milka geboren hat. [Da legte ich ihr den Ring an die Nase und die Spangen an die Arme.] [48]Da neigte ich mich vor Jahve nieder und pries Jahve, den Gott meines Herrn Abraham, der mich den rechten Weg geführt hatte, um die Tochter des Bruders meines Herrn für seinen Sohn zu holen. [49]Nun aber, wenn ihr meinem Herrn wirklich Gnade und Treue beweisen wollt, so tut es mir kund; wo nicht, so tut es mir auch kund, daß ich mich zur Rechten oder zur Linken wende.

[[50]Laban samt Bethuel[3]) antworteten.] Sie sprachen: das

---

[1]) Text: „vor dem ich gewandert bin", wahrscheinlich aus religiöser Scheu für das Obige eingesetzt.

[2]) Vgl. S. 173 A. 1.

[3]) Ursprünglich mag hier „Milka" gestanden haben, vgl. S. 173 A. 1.

kommt von Jahve selber! [Wir können dir weder Ja noch Nein sagen.] 51 Rebekka steht dir zur Verfügung; nimm sie und geh, daß sie das Weib des Sohnes deines Herrn werde, ganz wie Jahve entschieden hat. — 52 Sobald Abrahams Knecht ihre Worte hörte, fiel er vor Jahve nieder auf den Boden; 53 dann zog der Knecht silbernes und goldenes Geschmeide und Gewänder hervor und schenkte sie Rebekka; und auch dem Bruder und der Mutter schenkte er Kleinodien.

54 Dann aß und trank er samt den Männern, die bei ihm waren, und sie blieben da über Nacht. Den andern Morgen, als sie aufgestanden waren, sprach er: entlasset mich zu meinem Herrn. 55 Aber ihr Bruder und ihre Mutter sprachen: laß das Mädchen noch 'zwei'[1]) oder zehn Tage bei uns bleiben; dann magst du ziehen! 56 Er aber sprach zu ihnen: haltet mich nicht auf; Jahve hat ja Glück zu meiner Reise gegeben; entlasset mich, daß ich zu meinem Herrn ziehe. [57 Sie sprachen: wir wollen das Mädchen rufen und sie selber befragen. 58 So riefen sie Rebekka und sprachen zu ihr: willst du mit diesem Manne ziehen? Sie sprach: ich will es.] 59 Also entließen sie ihre Schwester Rebekka samt ihrer Amme, dem Knechte Abrahams und seinen Männern. [60 Da segneten sie Rebekka und sprachen zu ihr:

Unsere Schwester, du, werde zu zehntausendmal Tausenden!
Dein Same erobere seiner Feinde Tor!

61 Rebekka aber machte sich auf samt ihren Mädchen, sie setzten sich auf die Kameele und folgten dem Manne.] Da nahm der Knecht Rebekka und zog — — —.

[62 Isaak aber war 'in die Steppe' des Brunnens Lahaj-roi gezogen und[2]) wohnte im Lande Negeb. 63 Als Isaak nun einmal ausgegangen war, da der Abend nahte, um auf dem Felde 'sich zu ergehen',[3]) und die Augen aufhob, da sah er: Kameele kamen daher. 64 Und als Rebekka ihre Augen aufhob und Isaak sah, ließ sie sich vom Kameele fallen 65 und sprach zu dem Knecht: wer ist der Mann dort, der uns auf dem Felde entgegenkommt? Der Knecht sprach: das ist mein Herr. Da nahm sie ihren Schleier und verhüllte sich.] 66 Der Knecht aber erzählte Isaak alles, was er ausgerichtet hatte. [67 Und Isaak führte sie ins Zelt seiner Mutter Sara.] Er aber nahm Rebekka, und sie ward sein Weib. [Und er gewann sie lieb.] So tröstete sich Isaak über 'seinen Vater'[4]). 25 11b Und Isaak nahm Wohnung beim Brunnen Lahaj-roi.

1. **Quellenkritik.** Eine große Reihe von inneren Widersprüchen, Schwierigkeiten oder Dubletten führen auf doppelten Faden: Rebekka bekommt mehrere Dienerinnen mit (V. 61); sie nimmt nur die Amme mit (V. 59). Ihre Verwandten wissen auf den Heiratsantrag nichts (weder Ja noch Nein) zu sagen (V. 50b); sie gehen sofort auf den Antrag ein, denn Jahve hat schon dafür entschieden (V. 50a. 51).

[1]) jōmajim.
[2]) Der Satz ist vielleicht eine nachträgliche Verbesserung, die auf 25, 11b Rücksicht nimmt.
[3]) Der Text ist unsicher.
[4]) Der Text hat: „über seine Mutter"; den Tod Abrahams, den diese Geschichte berichtete, hat der Redaktor hier herausgenommen, weil er ihn an späterer Stelle bringen wollte. Eine ähnliche Änderung in V. 67.

Sie fragen, in einer so zweifelhaften Sache, das Mädchen selbst (V. 57f.); nach V. 50a. 51 dagegen verfügen sie über das Mädchen, ohne ihre Meinung einzuholen. Zweimal bricht dann Rebekka auf (V. 61a || 61b). Zweimal läuft Laban zu dem Manne an die Quelle (V. 30 || 29). Zweimal macht der Knecht Rebekka das Brautgeschenk (V. 22 || 53), das eine Mal vor, das andere Mal nach der Verlobung. Besonders auffallend ist, daß das erste Geschenk gegeben wird, ehe der Knecht noch Rebekkas Abstammung kennt (V. 22); in V. 47 dagegen, nachdem er davon erfahren hat; dies ist um so auffallender, als es sich um sehr wertvolle Schmuckstücke handelt und wir uns doch vorstellen dürfen, daß der Erzähler mit so vielem Gold etwas vorsichtiger umgeht. Zwei Fragen legt der Sklave Rebekka vor (V. 23a. 23b), und zweimal antwortet sie: V. 24 auf V. 23a, V. 25 auf V. 23b. Abraham hält für möglich, daß die Reise erfolglos verläuft, und gibt für diesen Fall eine Anweisung (V. 5. 6. 8.), in der Wiederholung (V. 39. 41); anderseits ist Abraham überzeugt, daß Jahve der Reise Erfolg geben wird (V. 7b), in der Wiederholung V. 40. U. s. w. — Wir vermögen nun, auf Grund der durchgehenden Hauptmotive wie der nach Art der hebräischen Erzählung immer wiederkehrenden Ausdrücke zwei verschiedene Rezensionen zu unterscheiden, die ein Redaktor kunstvoll ineinander gearbeitet hat, was freilich nicht ohne mannigfache Weglassungen möglich gewesen ist.

2. **Die erste Rezension** erzählt folgendermaßen: Abraham ist inzwischen alt geworden und sieht seinen Tod von ferne herannahen. Jetzt hat er nur noch die eine Sorge, daß sein Sohn das rechte Weib erhalte. Denn nach israelitischer Anschauung ist die Wahl der Braut Befugnis, nicht des Jünglings selber, sondern des Vaters. Nun ist es Sitte, die Brautwerbung durch einen älteren Mann vornehmen zu lassen. So bestimmt Abraham zum Freiwerber den ältesten Knecht seines Hauses. Ein solcher im Hause geborener Sklave, in langem Dienst erprobt, genießt bei Vater und Sohn das größte Vertrauen, wenn ihn der Erzähler auch freilich nicht der Ehre für würdig hält, ihm einen Namen zu geben. Der Name Elieser kommt nur 15, 2 in einer verderbten Stelle vor, vgl. oben S. 141 A. 1. Abraham bindet dabei dem Knecht dies Eine auf die Seele, daß er für Isaak ja keine Kanaanäerin nehme, sondern die weite Reise zu seinen Verwandten nicht scheue. Das alte Israel legt wie jedes gesunde Volk auf Reinheit der Abstammung großen Wert; die besondere Abneigung gegen die Verbindung mit den Kanaanäern wird sich daraus erklären, daß die echt-israelitischen Kreise in der Königszeit Kanaan als das unterworfene Volk verachteten. Darüber legt Abraham seinem Knecht einen Eid auf; zu der Feierlichkeit dieses Eides gehört die Häufung der Gottesnamen V. 3. Der hier gebrauchte Titel Jahves „Gott des Himmels und der Erde" ist vielleicht ursprünglich die Nachahmung eines entsprechenden babylonischen. Und auch jetzt bewährt Abraham seinen Glauben: Jahve, so ist er überzeugt, wird bei diesem ihm gefälligen Werke helfen. Das Folgende erzählt dann, wie Gott diesen Glauben in Erfüllung hat gehen lassen. — So macht sich der Knecht mit anderen Sklaven (die in der zweiten Rezension nicht erwähnt werden) in das ferne Aram-Naharaim (ägyptisch Nhrina, das Stromland, am mittleren Euphrat) auf: Abrahams Verwandte werden hier als Viehzüchter vorgestellt, die nicht an einem bestimmten Orte wohnen. Im Lande angekommen, macht er zur Abendzeit an dem ersten besten Brunnen halt, an dem er die Weiber, die Wasser zu schöpfen herauskommen, treffen muß. Liebschaft, Heirat und Freiwerbung wird sich bei solcher Gelegenheit oft am Brunnen entsponnen haben. Um nun das weitere, mühselige Suchen nach Abrahams Verwandten abzukürzen, bittet er Jahve in kindlichem Glauben, ihm gleich hierher ein Mädchen aus der Verwandtschaft entgegenzuschicken; das erste Mädchen, das ihm entgegenkommt — so wird die Erzählung ursprünglich berichtet haben — soll die begehrte Braut sein. Und so geschieht es. Ja, noch mehr; denn als nun eine Jungfrau naht und der Knecht sie eilends, voller Spannung, nach ihrem Namen fragt, stellt sich sogar heraus, daß sie zur nächsten Verwandtschaft Abrahams gehört und seine Nichte, also nach israelitischer Auffassung die gewiesene Frau Isaaks ist. Da fällt der Knecht vor Jahve nieder und dankt dem getreuen Gott, der so Abrahams Vertrauen wunderbar gerechtfertigt hat. Seinen Antrag aber spricht er noch nicht aus, dazu hält er zu sehr auf Sitte und Anstand.

Das Mädchen aber, verwundert über die seltsamen Reden des Mannes, läuft schnell nach Hause, um ihrem Herzen Luft zu machen; ihr Bruder Laban, froh, den Knecht seines Oheims so unerwartet anzutreffen, lädt den Mann ein: vorausgesetzt ist in beiden Rezensionen, daß der Vater Nahor selber schon tot ist. Aber gewissenhaft, wie der treue Knecht ist, weigert er sich, das Essen zu berühren, ehe er seinen Auftrag ausgeführt hat. Hier folgt nach späterem Sagenstil (vgl. S. 33) eine ausführliche Wiederholung des Geschehenen aus dem Munde des Knechtes, die den Zweck hat, Jahves Autorität für die Werbung einzusetzen. Seinen Antrag nehmen Laban und seine Mutter ohne weiteres an; hat doch schon Jahve selbst deutlich genug entschieden. Wieder dankt der Knecht dem gütigen Gotte und gibt jetzt der Braut und ihren Verwandten die üblichen Geschenke: die letzteren sind der Rest eines früheren Brautkaufs, werden hier aber nicht mehr als solcher gefühlt. Schon am folgenden Tage drängt der Knecht, in der Besorgnis, seinen Herrn nicht mehr am Leben zu treffen, zum sofortigen Aufbruch. So zieht er mit Rebekka und ihrer Amme, die sie — eine freundliche Sitte — zur Ausstattung erhält, von dannen. Als er zu Hause ankommt, erfährt er, daß Abraham inzwischen gestorben ist; erst an dieser Stelle ist in dieser Rezension Abrahams Tod erzählt worden: in den Reden des Knechtes wird überall noch sein Leben vorausgesetzt. Nun erzählt der Knecht das inzwischen Geschehene. Isaak aber erkennt die Maßnahmen des Knechtes an und nimmt Rebekka zum Weibe. So tröstete er sich über seinen Vater. Er wohnte beim Brunnen Lahaj-roi.

3. **Die zweite Rezension,** oben in eckige Klammern gesetzt, ist der ersten im Aufriß sehr ähnlich, weicht aber in vielen Einzelheiten von ihr ab. Auch hier nimmt Abraham seinem ersten Knechte den Eid ab, für seinen Sohn um ein Weib aus seiner Verwandtschaft zu werben. Der hier schamhafterweise nur angedeutete Schwur beim Zeugungsgliede setzt die besondere Heiligkeit dieses Gliedes voraus. Die Anschauung, die in ältester Zeit zu dieser Sitte geführt hat, betrachtet das Zeugungsglied als das Göttliche im Menschen, sieht also das eigentliche Wesen der Gottheit in der Zeugung und Fruchtbarkeit. Als nun der Knecht erwidert, daß das Mädchen vielleicht die weite Reise scheuen werde und der Auftrag dadurch scheitern könnte, befiehlt ihm Abraham, Isaak auf keinen Fall in das fremde Land zurückzuführen; noch sterbend ist er also seinem Gotte gehorsam, der ihm den Auszug geboten und Kanaan verheißen hat. Dann — so muß die Erzählung ursprünglich berichtet haben — ist Abraham gestorben, nachdem er schon vorher Isaak sein Hab und Gut übergeben hatte (25, 5); seine Befehle an den Knecht sind also als letztwillige Verfügungen zu verstehen; und der Eid, den er ihm abnimmt, erhält so erst vollen Sinn: hätte er nicht den Tod vor Augen gehabt, so würde er nicht einen Eid verlangt, sondern die Werbung einfach befohlen haben. Bei dem Gespräche zwischen ihm und seinem Knechte beachte man, daß die Frage erwogen wird, ob das Mädchen wohl wollen wird; damit wird ein Motiv angedeutet, das im Folgenden ausgeführt wird, wonach alles auf den freiwilligen Entschluß des Mädchens ankommt. Auch darin zeigt sich die schöne Einheitlichkeit der Erzählung, daß die Kameele, die der Knecht nun auf die Reise mitnimmt, im Folgenden immer wieder vorkommen. So zieht der Knecht zu Nahors Stadt, die an anderen Stellen (27, 43; 28, 10; 29, 4) mit Haran gleichgesetzt, hier aber nicht benannt wird. — Nun folgt auch hier die Brunnenszene, die aber etwas anders erzählt wird. Brautschau — so denkt die Erzählung — ist eine schwere Sache, doppelt schwierig, wenn man für einen andern wählen soll, ganz übermenschlich schwer aber, wenn der Knecht die Braut für seinen jungen Herrn suchen muß. In solchem Falle, wenn der Antike die eigene Ohnmacht stark empfindet, wendet er sich vertrauensvoll an die Gottheit: die soll durch ein „Zeichen" die Braut bestimmen. Nun wählt sich der Knecht aber, ebenso kindlich vertrauend wie klug berechnend, ein solches Zeichen aus, an dem er die ganz besondere, zuvorkommende Liebenswürdigkeit des Mädchens erkennen kann: ein so freundliches Mädchen wünscht er seinem Herrn zur Ehefrau und sich selber für seine alten Tage zur Herrin. Und zwar will er das Mädchen nur um einen Trunk Wasser bitten, sie aber soll sich dann — gerade hier kommt alles auf den

freien, guten Willen des Mädchens an — freiwillig erbieten, auch seine Tiere — hier wiederum die Beziehung auf die Kameele — zu tränken. Wie manches Mal muß sie die Brunnentreppe herauf- und hinunterlaufen, bis die durstigen Tiere getränkt sind! So wird sich also ihre Freundlichkeit und ihre Unverdrossenheit über und über offenbaren! — Nun kommt Rebekka zum Brunnen, den Krug auf der Schulter: ein hübsches, anschauliches Bild. Ein schönes Mädchen ist sie: das ist ein Geschenk, das Gottes Freundlichkeit zur Hauptsache noch hinzufügt. Und nun wird, um die Spannung zu schärfen, sehr ausführlich erzählt, wie sich alles dem Knechte nach Wunsche erfüllt. Als aber die Kameele endlich satt sind, überreicht er ihr das reiche Brautgeschenk; die Schmuckstücke sind nach unserm Gelde 472 Mark wert; Nasenringe werden noch jetzt von den Frauen des Orients getragen. Diese Rezension unterscheidet sich also von der andern auch dadurch, daß Rebekka schon an dieser Stelle der Erzählung das Brautgeschenk empfängt: der Knecht weiß ja nach dieser Rezension schon jetzt ganz sicher, daß sie das von Gott bestimmte Mädchen ist, und er ist überzeugt, daß sie einwilligen wird. Zugleich fragt er sie, ob die Ihrigen Raum zum Übernachten haben. Sie aber ist wiederum so freundlich, ihm auch Stroh und Futter, wonach er gar nicht gefragt hat, anzubieten. Durch die großartige Gabe freudigst überrascht, läuft sie nun nach Hause; und eiligst stürzt ihr Bruder Laban, von dem die Sage jetzt mit Vergnügen erzählt, hervor. Labans Bild ist hier nach dem Vorbild der alten Jakob-Laban-Sage gezeichnet: er ist ein eigennütziger, geldgieriger Mann — ein hübscher Kontrast zu der freundlichen Rebekka — und überschüttet den Fremden mit Höflichkeiten, um ja nicht den schätzenswerten Besuch des „von Jahve Gesegneten", d. h. des reichen Mannes zu verlieren. — Auch hier folgt eine Erzählung des Knechtes, in der — für Labans Ohren — besonders Isaaks Reichtum betont wird: dies also etwas anders als in der Variante. Und auch die Antwort auf den Antrag lautet etwas verschieden. Damit auch hier die Freiwilligkeit des Mädchens noch einmal vorkomme, wird erzählt, daß ihre Verwandten eine so schwierige Frage nicht zu beantworten wagen und dem Mädchen ausnahmsweise die Entscheidung überlassen. Und der Knecht hat sich nicht verrechnet: sie ist sofort bereit. Mit einem Segensspruch, wie er bei der Hochzeit üblich ist, wird sie entlassen. Der Wunsch, den die Verwandten aussprechen, scheint dem überzarten modernen Geschlecht allzuderb zu sein; damals hörte die junge Frau nichts lieber; das überschwengliche Wort „zehntausend" (ʳebābā) spielt an den Namen „Rebekka" an. — Nun die Heimkehr, wobei dieser Erzähler, der die besondere Art, wie der Bräutigam hier die Braut heimführt, als eine interessante Abweichung von der gewöhnlichen Hochzeitsitte empfindet, noch eine charakteristische Szene einflicht. Auf dem Felde begegnet Rebekka zufällig Isaak und springt höflich, wie sie ist, vom Kameele; und sie hält als echte Tochter Evas auf pünktliche Einhaltung der Sitte der Hochzeit, auch in diesem besonderen Falle: nur verschleiert will sie ihrem Bräutigam begegnen. Isaak aber gewann sie lieb; natürlich, ein Mädchen, das alte Leute und die Tiere so freundlich behandelt und das so schön ist, muß man ja lieb haben: so klingt die freundliche Erzählung anmutig aus. Isaak wohnt nach dieser Rezension (V. 62) im „Negeb" (südlich von Juda), wohin er nach dem Tode seines Vaters gezogen ist.

4. **Ursprünglicher Sinn und stilistischer Charakter der Erzählung.** Der Kern der Sage ist die Wanderung Rebekkas von Norden her nach Kanaan und ihre Verheiratung mit Isaak. Parallel sind die Wanderungssagen von Abraham und besonders von Jakob eben daher. Sofern man also hier geschichtliche Erinnerungen finden will, wird man an dieselben oder an ähnliche Ereignisse oder Zustände denken, wie sie in den Sagen von Abraham und Jakob widerklingen.

In beiden Varianten ist die Erzählung eher „Novelle" als Sage zu nennen (vgl. S. 33f.): in beiden tritt der vielleicht anzunehmende, ursprüngliche völkergeschichtliche Sinn sehr stark zurück, die künstlerische Ausführung dagegen hervor. Der Inhalt dessen, was hier geschieht, ist so gering, daß er für eine alte „Sage" nicht ausreichen würde; auch fehlt die eigentliche „Verwickelung". Den Erzählern wird also kaum mehr als eine „Notiz" (vgl. S. 34) von Isaaks Heirat vorgelegen

haben, die von ihnen so liebevoll ausgeführt worden ist. Daher sind wir nicht einmal imstande, mit Sicherheit anzugeben, wer „Rebekka" ursprünglich gewesen ist; daß es einmal einen aramäischen Stamm namens „Rebekka" gegeben hat, ist durch nichts zu beweisen; vielleicht ist sie wie andere Gestalten der Genesis (vgl. S. 41) nur eine Erdichtung der Sage. – Auch darin zeigt diese Geschichte ihre spätere Entstehung, daß sie in beiden Varianten andere Sagen voraussetzt (vgl. S. 25): Abrahams Verwandtschaft und seinen Auszug, Jahves Verheißung und Segen über ihn, Isaak als den Sohn seines Alters, Labans Geiz u. a. Die Erzähler haben also die Züge, mit denen sie die Sage geschmückt haben, anderen Sagen entnommen. – Auch die Stellung, welche die Gottheit in dieser Erzählung einnimmt, ist für ihren späteren Charakter bezeichnend: die Gottheit tritt hier nicht, wie in den älteren Sagen, als eine handelnde Person neben den anderen auf, sondern sie bleibt, ebenso wie in der auch dem Stil nach verwandten Josephsgeschichte, im Hintergrunde der Dinge; vgl. S. 39.

5. **Verhältnis der Varianten zueinander.** Jede der beiden Varianten hat der anderen gegenüber manche Zeichen höheren Alters. Die Rezension II ist besonders frisch und anschaulich erzählt (die Liebenswürdigkeit des Mädchens, die Habgier Labans, auch die Szene der Heimholung am Schluß), während Rezension I farbloser ist (der Charakter des Mädchens wird kaum geschildert, Laban ist nach späterer Art idealisiert) und besonders die Frömmigkeit der handelnden Personen liebevoll darstellt: zweimal fällt der alte Knecht dankbar vor Jahve nieder, und gehorsam willfahren Rebekkas Verwandte Jahves Befehl. Ein alter Zug ist in II auch die große Rolle, welche die Kameele darin spielen; sie sind ein kostbarer Besitz und stehen dem, der täglich mit ihnen umgeht, auch im Gemüte nahe; der alte Sklave erkennt daran, wie das Mädchen für sie sorgt, ob sie sich wohl zur Hausfrau eignet: das versetzt uns in naive Stimmungen der alten Zeit. Schließlich ist auch der Schwur des Knechtes in II, kurz vor Abrahams Tode, besser begründet als in I. – Anderseits setzt Rezension II, wonach auch das Mädchen bei einer Heirat in so weite Ferne eine zu hörende Stimme hat, eine jüngere Heiratssitte voraus als I, wo sie gar nicht gefragt wird, und das einfachere Zeichen in I erscheint älter als das verwickeltere in II; sodann ist auch die Komposition bei I straffer als bei II: das Motiv, daß Jahve es ist, welcher der Reise Gelingen gibt, hält alle Teile zusammen; ferner ist die Wiederholung der Begebenheiten in der Erzählung des Knechtes bei I, wo daraufhin die Entscheidung erfolgt, besser begründet als in II, wo die ganze Wiederholung ziemlich zwecklos ist. Demnach geht keine der Varianten einfach auf die andere zurück.

32. Söhne Keturas 25, 1–6. 11b Jʳ.

[1]Abraham aber nahm nochmals ein Weib, die hieß Ketura. [2]Die gebar ihm Simran und Joksan, Medan und Midian, Jisbak und Suah. [3]Joksan zeugte Seba und Dedan. Die Söhne Dedans waren die Assuriter, Letusiter und Leummiter.[1]) [4]Die Söhne Midians sind Epha und Epher, Hanoch (Henoch), Abida und Eldaa. Alle diese sind Söhne Keturas.

[5]Abrah m aber übergab all sein Gut dem Isaak. [6]Den Söhnen der Kebsweiber aber, die Abraham hatte, gab Abraham Geschenke und sandte sie noch zu Lebzeiten fort von seinem Sohne Isaak nach Osten hin, ins Land des Ostens.[2]) — — — [11b]Und Isaak nahm Wohnung beim Brunnen Lahaj-roi.

Während Abraham nach beiden Rezensionen von Kap. 24 bereits gestorben ist, bringt hier ein letzter Redaktor von J noch eine, mit 22, 20–24 verwandte Völkerliste an, um so auch die Stämme des Südostens an Abraham anzuknüpfen. Dabei lag ihm zugleich daran, zu zeigen, daß nicht diese Kebskinder, sondern nur Isaak

[1]) Zusatz; fehlt noch in der Wiederholung I. Chron. 1, 32f.
[2]) Handschriftliche Variante zum Vorhergehenden.

Abrahams Erbe geworden ist. Um diese Zusätze einfügen zu können, hat er einige Sätze (25, 5. 11b) der vorhergehenden Geschichte entnommen. Abrahams Tod, den er nach V. 6 erzählt hatte, ist später durch die Parallele aus P verdrängt worden. — Die Liste zählt Stämme auf, die wir „Araber" nennen würden; wohlbekannt sind uns daraus die Midianiter, die ursprünglich östlich vom älanitischen Meerbusen in der Nähe des „Sinai" weilen und dann in der „Richterzeit" vom Ostjordanlande aus in Kanaan einfallen, die Sabaeer, ein berühmtes Handelsvolk im südlichen Arabien, und die Dedaniter, die gleichfalls Handel treiben, neben den Sabaeern genannt werden und ursprünglich wohl in der Nähe von Edom zu Hause sind. Die Assuriter, nicht mit den Assyrern zu verwechseln, wohnen nach I. Mose 25, 18 an der Grenze Ismaels.

Die Abraham-Geschichte bei P.

Die Abraham-Geschichte bei P

enthält folgende Stücke:

1) Notizen über Abrahams und Lots Wanderung nach Kanaan 12, 4b. 5 und Trennung 13, 6. 11b. 12*, über Lots Rettung 19, 29 und über Ismaels Geburt 16, 1a. 3. 15. 16. — Es fehlt am Anfang die Überschrift; doch vgl. S. 130 A. 1. Nach 19, 29 fehlt wohl eine Angabe über Lots Söhne. — Diese Notizen des P entsprechen im allgemeinen der Überlieferung des J, und zwar des J^a (Wanderung, Trennung, Lots Rettung) und J^b (Ismael).

2) Ein größeres Stück über Gottes Bundesschließung mit Abraham 17, 1–14 und Isaaks Verheißung V. 15–22; daran schließen sich Notizen über Ismaels Beschneidung 17, 23–27 und über Isaaks Geburt und Beschneidung 21, 1b. 2b. 3. 4. 5. Der erste Abschnitt entspricht am meisten der Erzählung Kap. 15 bei J^b (und E), wo gleichfalls beide Motive, Bundesschließung und Verheißung eines Sohnes, verbunden sind; ebenso spielt 17, 20 an die Ismael-Sage an, die wir aus J^b (Kap. 16) und E (Kap. 21) kennen. Dagegen setzt die Verheißung Isaaks (17, 17. 21) eine Erzählung voraus, die der des J^a (18, 12. 14) ähnlich gewesen sein muß.

3) Das zweite größere Stück des P, der Erwerb der Machpela-Höhle und Saras Begräbnis, Kap. 23, hat in den anderen Quellenschriften keine Parallele. Nach altem Sagenstil könnte ein solches Stück nur eine „Notiz" (vgl. oben S. 34) sein, vgl. die Notiz vom Erwerb des Feldes bei Sichem durch Jakob 33, 19f. P wird die Tatsache des Erwerbs der Höhle und die Namen in seiner Vorlage vorgefunden und daraus seine weitläufige Erzählung entsponnen haben.

4) Abrahams Tod und Begräbnis, 25, 7–11a, eine Notiz, wie sie am Schluß jeder Geschichte Abrahams stehen muß, von P ausgesponnen.

5) Ismaels Stammbaum, 25, 12–17, ohne Parallele aus sonstigen Quellen; die Namen der zwölf Stämme ruhen sicherlich auf Überlieferung.

Das Ergebnis ist, daß P's Vorlage mit keiner unserer Quellen gleichzusetzen ist; am nächsten steht sie unserem „J^a", doch hat P auch Stoffe, die wir in J^b und E lesen, und außerdem Überlieferungen, die uns sonst nicht bezeugt sind. — P hat hier noch stärker als in der Urgeschichte eingegriffen. Aus den meisten der Sagen hat er nur einzelne Züge gebrauchen können; ausführlich gibt er nur die Gottesoffenbarung Kap. 17 und den Kauf der Höhle Kap. 23.

33. Abrahams Wanderung nach Kanaan, Trennung von Lot und Ismaels Geburt 12, 4b. 5; 13, 6. 11b. 12*; 19, 29; 16, 1a. 3. 15. 16 P.

12 [4] Abram war 75 Jahre alt, als er aus Haran zog; [5] da nahm Abram Saraj, sein Weib, und Lot, seines Bruders 'Haran'[1], [4]

[1]) Haran.

Sohn, und alle Habe, die sie gewonnen hatten, und alle Seelen, die sie in Haran erworben hatten; so zogen sie aus, um ins Land Kanaan zu ziehen. Und sie kamen ins Land Kanaan.

13 [6]Aber das Land ertrug sie nicht, daß sie beisammen bleiben konnten; denn ihre Habe war groß; so konnten sie nicht beisammen bleiben. [11b]So trennten sie sich voneinander: [12*]Abram blieb im Lande Kanaan, und Lot wohnte in den Städten des Gaues. 19 [29]Als aber Gott die Städte des Gaues vernichtete, da gedachte Gott an Abraham, und er geleitete Lot hinweg aus der Zerstörung, als er die Städte zerstörte, in denen Lot gewohnt hatte.[1])

16 [1a]Saraj, Abrams Weib, hatte ihm keine Kinder geboren; [3]da nahm Saraj, Abrams Weib, die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nachdem Abram zehn Jahre im Lande Kanaan gewohnt hatte, und gab sie ihrem Manne zum Weibe. [15]Da gebar Hagar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte seinen Sohn, den ihm Hagar geboren hatte, Ismael. [16]Abram war 86 Jahre alt, als Hagar Ismael dem Abram gebar.

1. **Abrahams Auszug.** Über die Motive des Auszuges scheint P nichts gesagt zu haben: „bloß subjektive" Frömmigkeit schätzt dieser Kirchenmann gering. Dafür gibt er — was ihm viel wichtiger ist — die Datierung der Tatsachen des Auszugs. Eine Gotteserscheinung scheint er hier nicht erzählt, vielmehr alles, was er über die Abraham-Offenbarung zu sagen hatte, in Kap. 17 zusammengetragen zu haben. Während Abraham nach J zunächst in eine ungewisse Ferne auszieht und erst in Kanaan selber erfährt, daß er am Ziele ist (vgl. oben S. 135), ist nach P Kanaan von Anfang an Abrahams, ja schon Tarahs (11, 31) Reiseziel: auch hier ist J also bei weitem geistvoller als P.

2. **Trennung und Rettung Lots.** Auch hier hat P nur die nackten Tatsachen der Sage entnommen; alles Konkrete, besonders der Streit der Hirten und Lots Eigennutz, aber auch Abrahams Friedfertigkeit (vgl. oben S. 140f.) fehlt. — Die Sage vom Untergange der Städte des „Gaus" wird von P nicht erzählt, sondern vorausgesetzt; die Erzählung konnte ihn, da sie nicht von Abraham und dem Samen der Verheißung handelte, nicht interessieren, mußte ihm vielmehr, weil sie von einer an der Gottheit versuchten Unzucht erzählte, schweren Anstoß bereiten. Unterschiede von J sind, daß die Städte nicht mit Namen genannt werden, daß von mehreren Städten gesprochen wird, in denen Lot gewohnt habe, und daß P meint, Gott habe den Lot nicht um seiner Gerechtigkeit, sondern um Abrahams willen verschont: das Letztere mag Zurechtlegung der Sage durch P sein; das andere kann er vorgefunden haben.

3. **Ismaels Geburt.** Bezeichnend für P sind hier die chronologischen Angaben, wie überhaupt die peinliche Genauigkeit, womit der Vorgang beschrieben wird: P nimmt den ganzen Akt wie ein Standesbeamter auf. — Auch hier ist alle Stimmung aus der Sage ausgetrieben und alles Anstößige ihr genommen; alles geht in Frieden und Ordnung zu, und Ismael bleibt in Abrahams Hause, so lange dieser lebt, vgl. 25, 9. P hat die alte Sage also zu Abrahams Ehren umgebildet; dagegen hat er an dem Verhältnis Abrahams zu Hagar keinen Anstoß genommen. Man beachte auch, daß es Abraham ist, der seinem Sohne den Namen gibt (gegen 16, 11): Namennennen ist nach P Sache des Vaters.

34. Bundesschließung Gottes mit Abraham, Ismaels Beschneidung und Isaaks Geburt und Beschneidung 17; 21, 1b. 2b. — — — 3—5 P.

17 [1]Als Abram 99 Jahre alt war, erschien 'Gott' dem Abram und sprach zu ihm: ich bin El-Schaddaj; wandle vor mir, so wirst

[1]) Wohl Variante zum Anfang des Satzes.

du unsträflich sein. 2 Ich aber will dir einen Bund gewähren zwischen mir und dir: ich will dich überaus viel machen. — 3 Da warf sich Abram auf sein Angesicht; Gott aber sprach zu ihm also: 4 mein Bund mit dir geht dahin, daß du Stammvater werden sollst einer Menge von Völkern! 5 Darum soll dein Name nicht mehr Abram heißen, sondern dein Name soll Abraham sein; denn ich mache dich zum Stammvater einer Menge von Völkern! 6 Ich will dich überaus fruchtbar werden lassen; ich mache dich zu ganzen Völkern; Könige sollen aus dir hervorgehen! — 7 Ich errichte meinen Bund zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir, Geschlecht für Geschlecht, als einen ewigen Bund, daß ich dir zum Gott sei und deinem Samen nach dir. 8 Und ich gebe dir und deinem Samen nach dir das Land, da du jetzt als Fremdling weilst, das ganze Land Kanaan, zum ewigen Besitz; und ich will ihnen zum Gott sein.

9 Und Gott sprach zu Abraham: du aber sollst meinen Bund halten, du samt deinem Samen nach dir, Geschlecht für Geschlecht. 10 Dies ist der Bund, den ihr halten sollt, zwischen mir und euch und deinem Samen nach dir: alles Männliche soll unter euch beschnitten werden! 11 Am Fleisch eurer Vorhaut sollt ihr beschnitten werden. Das soll ein Bundeszeichen sein zwischen mir und euch! 12 Im Alter von acht Tagen soll euch alles Männliche beschnitten werden, Geschlecht für Geschlecht. Der im Hause Geborene und der um Geld von irgend welchen Fremden Gekaufte, der nicht von deinem Samen ist: 13 beschnitten soll werden der im Hause Geborene und der von dir um Geld Gekaufte. Das soll mein Bund an eurem Fleische sein: ein ewiger Bund! 14 Wer aber männlich ist und unbeschnitten bleibt, wessen Vorhaut-Fleisch nicht beschnitten ist: diese Seele soll aus ihren Volksgenossen ausgerottet werden. Meinen Bund hat er gebrochen!

15 Gott sprach zu Abraham: dein Weib Saraj sollst du nicht mehr Saraj heißen, sondern Sara soll ihr Name sein! 16 Ich will sie segnen und will dir auch durch sie einen Sohn geben; ich will sie so segnen, daß sie zu ganzen Völkern werden soll! Könige von Nationen sollen von ihr kommen! 17 Da warf sich Abraham auf sein Angesicht und lachte und dachte bei sich: sollte einem Manne von 100 Jahren noch ein Sohn geboren werden? und sollte Sara. die 90 Jahre alt ist, noch gebären? 18 So sprach Abraham zu Gott: möchte nur Ismael vor dir am Leben bleiben! 19 Aber Gott sprach: nein! dein Weib Sara soll dir einen Sohn gebären, dessen Namen sollst du Isaak heißen. Mit dem will ich meinen Bund aufrecht erhalten, als ewigen Bund, 'daß ich ihm Gott sei und' seinem Samen nach ihm. 20 Aber auch Ismaels wegen habe ich dich erhört: ich segne ihn hiermit und mache ihn fruchtbar und überaus viel. Zwölf Fürsten wird er erzeugen; ich will ihn zu einem großen Volke machen. 21 Aber meinen Bund will ich mit Isaak aufrecht erhalten, den dir Sara gebären soll über's Jahr um diese Zeit. — 22 Als er nun seine Worte mit ihm beendigt hatte, fuhr Gott von Abraham auf.

23 Dann nahm Abraham seinen Sohn Ismael und alle in seinem Hause Geborenen und alle von ihm um Geld Gekauften, alles Männliche, alle Männer in Abrahams Hause, und beschnitt das

Fleisch ihrer Vorhaut, noch am selben Tage, wie Gott es ihm geboten hatte. [24]Abraham war 99 Jahre alt, als er sich das Fleisch seiner Vorhaut beschnitt; [25]sein Sohn Ismael war 13 Jahre alt, als ihm das Fleisch seiner Vorhaut beschnitten wurde. [26]An eben demselben Tage wurden Abraham und sein Sohn Ismael beschnitten. [27]Und alle Männer seines Hauses, die im Hause Geborenen und die um Geld von Fremden Gekauften, wurden samt ihm beschnitten.

21 [1b]Und 'Gott'[1]) tat an Sara, wie er versprochen hatte, [2b]um die Zeit, die Gott angesagt hatte. — — — [3]Und Abraham nannte seinen Sohn ' ',[2]) den ihm Sara geboren hatte, Isaak. [4]Abraham aber beschnitt seinen Sohn Isaak, 'der ihm geboren war',[2]) als er acht Tage alt war, wie ihm Gott befohlen hatte. [5]Abraham war 100 Jahre alt, als ihm sein Sohn Isaak geboren wurde.

1. **Die vier Zeitalter.** P teilt die ganze Geschichte in vier Epochen ein, an deren Anfang jedesmal eine Gottesrede steht, vgl. oben S. 48. Dieser Versuch, die ganze Geschichte der Menschheit zu umfassen und einzuteilen, verdient hohe Würdigung Sehr beachtenswert ist die Vierzahl der Weltperioden. Diese Theorie hat Parallelen in der Lehre des Buches Daniel von den vier durch mythologische Tiere dargestellten (Dan. 7) oder durch Metalle symbolisch bezeichneten Weltreichen (Dan. 2), vgl. auch Dan. 8, 22 und Sach. 2, 1 ff., und in Hesiods bekannter Erzählung von den vier gleichfalls durch Metalle symbolisierten Weltaltern, sowie in der persischen Überlieferung, daß die Weltgeschichte in vier Perioden von je 3000 Jahren zerfalle. Das gleichzeitige Vorkommen derselben Grundanschauung bei Hebräern, Persern und Griechen legt die Vermutung nahe, daß es sich hier um eine gemeinsame altorientalische, ursprünglich wohl babylonische Lehre handle, die zu den drei Völkern an den Grenzen der vorderasiatischen Kulturwelt gekommen ist. Die ganze Spekulation scheint von der Auffassung des gesamten Weltverlaufes als eines großen Jahres, eines Weltjahres, das in vier Weltjahreszeiten zerfällt, ausgegangen zu sein, einer Auffassung, die, wie es scheint, auch der Babylonier Berosus voraussetzt. In P finden wir aus dem ganzen Vorstellungskreis nur folgende Stücke: 1) Die Behauptung, daß es in der Weltgeschichte vier Perioden gibt. Wo die Einschnitte zu machen seien, legt sich das Judentum in seiner Weise zurecht. 2) Bezeichnend ist ferner, daß jede dieser Epochen durch eine Gottesrede eingeleitet wird. Auch dieser Zug hat wohl seine Vorgeschichte; die heidnische Theorie wird behauptet haben, daß jede dieser Weltepochen durch einen neuen Gott begonnen und beherrscht werde; in dem Weltjahre des Berosus werden die Anfänge der vier Weltjahreszeiten durch Gottesoffenbarungen des Oannes und seiner Nachfolger eingeleitet. 3) Im einzelnen hat sich das Judentum diese vier Offenbarungen gedeutet, indem es dafür Stoffe der eigenen Überlieferung einsetzte: jüdisch sind jedenfalls Moses und Abraham. 4) Als Rest der überkommenen Theorie ist auch zu betrachten, daß P bei den großen Epochen Abrahams und Moses' neue Gottesnamen nennt. Die Namen selber aber: Elohim (Gott) bei der Schöpfung, El-schaddaj bei Abraham, Isaak und Jakob, Jahve bei Moses sind in Israel hinzugekommen.

2. **Die Gottesnamen.** Der Theorie des P, daß die Urzeit den Jahve-Namen noch nicht gekannt habe, liegt die geschichtliche Nachricht zugrunde, daß Jahve und Moses zusammengehören, und zugleich die Scheu, den Gott der Erzväter „Jahve" zu nennen; wir dürfen in dieser Scheu den letzten Rest des Eindrucks sehen, daß diese Ursagen vorjahvistischen Ursprungs sind, vgl. oben S. 35. Während P hierin bereits in E einen Vorgänger hat, findet sich die Verbindung von Abraham und El-schaddaj nur bei P; es fragt sich daher, ob beide Namen schon in alter Über-

[1]) Text: „Und Jahve".
[2]) Umstellung.

lieferung zusammengehört haben. Etymologisch ist „schaddaj" nicht durchsichtig. Sicherlich aber ist der Name sehr alt, wie solche Gottesnamen immer; er gehört mit El-olam, El-bethel, El-eljon u. a. zusammen, die sämtlich in vorjahvistische Zeit gehören. Das hohe Alter des Namens beweist zum Überfluß I. Mose 49, 25 sowie IV. Mose 24, 4. 16. Der Eindruck, den P hier wiedergibt, daß der Name in die „Patriarchenzeit" gehöre, ist also — wie in solchen Fällen gewöhnlich — ganz richtig. Ursprünglich wird er an irgend einem Ort oder Symbol gehaftet haben und dann von Israel seinem Jahve gleichgesetzt worden sein.

3. **Die Bundesschließung Gottes mit Abraham** ist nach P die erste und einzige Offenbarung, die er erhalten hat, und für P von weltgeschichtlicher Bedeutung. Daher die mehrfachen Anspielungen an diese Geschichte, die P im weiteren Verlaufe seines Buches bringt (22, 1f.; 28, 4; 35, 12; II. Mose 2, 24; 6, 3f. 8). Dieses Bundes wegen hat Gott Israel aus Ägypten geführt und ihm Kanaan verliehen (II. Mose 2, 24f.; 6, 2ff.), und an diesen Bund — so tröstet sich das Judentum des Exils — gedenkt Gott auch jetzt in unserer Not (III. Mose 26, 42ff.). Vom Bewußtsein, wie wichtig dieser Vorgang ist, ist die folgende Darstellung getragen. Das Ganze ist freilich noch weniger als das verwandte Kap. 15 eine „Geschichte" zu nennen; dem Schriftsteller kommt es nicht darauf an, zu erzählen, sondern Tatsachen festzustellen und Gedanken auszuführen. — Das erste Wort der göttlichen Offenbarung nennt Gottes Namen. Dieser Anfang gehört zum Stil der Offenbarungsrede. Die Sagen erzählen, daß der erscheinende Gott zunächst das wichtigste Wort gesprochen: daß er seine Namen genannt habe, damit man wisse, wer er sei und mit welchem Namen man ihn fortan anzurufen habe. Diese Redeweise ist sehr alt: sie stammt aus einer Zeit, die an „viele Herren und viele Götter" glaubte. — Dieser Namennennung Gottes folgt hier zunächst eine göttliche Forderung an den Menschen: wandle vor mir, d. h. sei fromm. Dies Gebot, durch seine Stellung vor allem übrigen stark betont, ist — so darf man im Sinne des P sagen — die Grundvoraussetzung für die Bundesschließung. Über den Sinn von „Bund" vgl. oben S. 125. — Während nun Vers 2 den Entschluß Gottes, einen Bund zu bewilligen und das Hauptgut dieses Bundes, die wunderbare Vermehrung des Stammvaters, mitteilt, gibt das Folgende V. 4ff. dazu die Erläuterung. Zunächst die Verheißungen: Abram soll ein „Abraham", d. h. der Vater einer Menge von Völkern, werden; Gott aber will sein und seiner Nachkommen Gott sein und ihm Kanaan verleihen. Der Zug, daß der Urvater kraft göttlichen Wortes zum Volke geworden ist, ist in den Vätersagen häufig, vgl. oben S. 135. Daß Gott dies Wort spricht, indem er den Namen des Ahnherrn ändert, ist geistreich; ähnlich der Namenswechsel Jakobs in „Israel" (32, 29). Solche Umnennungen, auf der ganzen Welt weit verbreitet, haben nicht nur die Bedeutung eines Symbols, sondern zugleich realen Wert. Der Name ist Kraft- und Geschicksquelle für seinen Träger; mit dem Namen ändert sich auch für diesen Wesen und Geschick (nach Heitmüller). Auch daß der Name bei Geburt des ersten Sohnes vertauscht wird und der Mensch von jetzt an „Vater des und des" heißt, ist sonst geläufig. — Über die Namen „Abraham" und „Abram" vgl. oben S. 131; die Etymologie von „Abraham" als „Vaters einer Menge" ('ab hamōn), nämlich von Völkern, ist nach modernen philologischen Begriffen ganz unmöglich. Von einer Mehrzahl von Völkern, die von den Erzvätern stammen, redet P auch sonst, weil er hier auch an Ismael und Esau denkt und weil er in seinem Nationalstolz Israel allein als eine ganze „Gemeinde von „Völkern" rechnet; anders J und E, die immer nur an das eine Israel in solchen Verheißungen denken. — „Könige" sollen von ihm kommen: daß P auf diesen Zug solchen Wert legt, erklärt sich aus den Stimmungen der späteren königslosen Zeit, der das ein gewaltiger Gedanke war. — Die Verheißung des Landes scheint hier eigentümlich durch den Gedanken gefärbt, daß Abraham dies Land, wo er jetzt als armer, schutzloser Fremdling weilt, einst als „ewigen Besitz" empfangen soll. Ähnliches in der alten Sage 28, 13.

4. **Das Gebot:** die Beschneidung. Den Verheißungen fügt Gott eine Satzung hinzu, die Abraham halten soll. Die Beschneidung ist alte religiöse Volkssitte Israels, aber auch bei zahlreichen anderen Völkern der Nähe und Ferne, besonders

in Ägypten und seinem Kulturkreise und weiterhin bei vielen Völkern in Afrika, Südamerika und Polynesien, zusammen etwa 200 Millionen Menschen, bezeugt. Solche Sitte ist nicht anders zu beurteilen als die vielen andern, höchst mannigfaltigen körperlichen Entstellungen, die sich bei wilden Völkerschaften finden. Dergleichen Zeichen sind zugleich Stammes- und Kultuszeichen: der Unbeschnittene ist volksfremd und unrein zugleich. Die Entstehung eines solchen Brauches fällt in älteste Vorzeit, da die Männer nackend gegangen sind. Auch die Überlieferung Israels hält fest, daß diese Sitte aus der Urzeit stammt, nach II. Mose 4, 24f. (J) von der Midianiterin Zippora, nach Jos. 5, 2f. (E) von Josua, hier nach P von Abraham. In geschichtlicher Zeit ist die Beschneidung ein „Überlebsel", dessen ursprünglicher Sinn längst vergessen war. Ist sie vielleicht ursprünglich wie bei vielen anderen Völkern auch in Israel beim Eintritt der Mannbarkeit vorgenommen worden und hat die Aufnahme des jungen Mannes in Volks- und Kultusgemeinschaft bedeutet? Die Propheten Israels haben sie wie alle derartigen Gebräuche nach Gebühr geringgeschätzt und eine Beschneidung des Herzens gefordert (Jer. 4, 4). Im Judentum aber, als die alten heidnischen Elemente in der Religion wieder lebendig wurden und als in der Not der Zerstreuung ein besonderer Nachdruck auf diejenigen Gebote fiel, die den Einzelnen verpflichteten, hat die Beschneidung größte Bedeutung gewonnen, vgl. oben S. 50; für P ist sie eines der wichtigsten Gebote des Gesetzes: wer unbeschnitten ist, soll ausgerottet werden! Eben darum, als Grundgesetz des Bundesvolkes, ist sie dem Abraham zugeschrieben worden. — Für die Erzählungsweise des P ist dabei bezeichnend, daß dieser Brauch nicht, wie es sonst in den alten Sagen zu geschehen pflegt, eben durch die Erzählung begründet, sondern einfach durch Verordnung festgestellt wird. — Bei J und E lesen wir nichts davon, daß die Beschneidung das „Bundeszeichen" Abrahams gewesen sei; diesen Zug wird also P den Abraham-Sagen von sich aus hinzugefügt haben. — Auch die Sklaven sollen beschnitten werden, ohne daß ihre persönliche Überzeugung dabei irgendwie in Frage käme: der Sklave ist auch in der Religion keine Persönlichkeit; es gilt als selbstverständlich, daß er seinem Herrn folgt. — Das bei P häufige Wort: „diese Seele soll aus ihren Volksgenossen ausgerottet werden" bedeutet ursprünglich, daß ein solcher Frevler getötet werden soll. Im Judentum aber mußte man, wenn die Tötung des religiösen Verbrechers von der heidnischen Obrigkeit nicht erlaubt wurde, sich darauf beschränken, die Ausrottung solcher Sünder durch Gott zu glauben. So hat sich also der Begriff der „Todsünde" gewandelt: ursprünglich eine Sünde, die durch Volk oder Obrigkeit mit dem Tode bestraft werden soll, später eine Sünde, die Gott selbst nach dem Glauben der Frommen sicherlich mit dem Tode ahnden wird.

5. **Verheißung Isaaks.** Diese zweite Gottesrede enthält wie die erste (V. 3—14) zunächst einen Segen in Form der Umnennung: Saraj soll Sara, „Fürstin", heißen, weil selbst Könige — darum wird die Weissagung von V. 6 in V. 16 wiederholt — aus ihr kommen sollen. — Bei dieser Verheißung aber lacht Abraham. Dies „Lachen", das P seiner Vorlage entnommen hat, sollte ursprünglich (was hier nicht mehr hervortritt) den Namen „Isaak" begründen. Der Vergleich mit der Parallelstelle 18, 12 lehrt die Art der unsrigen erkennen: während dort nur die Nebenperson Sara lacht, wird hier dies Lachen Abraham selbst zugeschrieben; während dort Sara nur deshalb lachen kann, weil sie die „Männer" nicht kennt, lacht Abraham hier vor dem offenbaren Gott! Und nun fügt P noch hinzu, daß Abraham dabei vor Gott (wie es sich gebührt) auf sein Angesicht gefallen sei: er fällt vor Gott nieder und lacht dabei über seine Verheißung! Die alten Erzähler wären zu feinfühlig gewesen, um einen solchen Widerspruch zu ertragen. Ebenso ist das Wort: „ich habe dich erhört" ein notwendiger Bestandteil der Sage, da es Ismaels Namen erklärt, vgl. oben S. 146f. 166. Daß aus Ismael „12 Fürsten" kommen sollen, entnimmt P dem Stammbaum Ismaels, der ihm vorliegt und den er im Folgenden wiedergibt (25, 13ff.). Bezeichnend für seine Schriftstellerei ist, daß er so verschiedene Stoffe, die in der alten Zeit stets gesondert bestanden haben, verschmilzt, vgl. oben S. 25. 49. Auch seine Behauptung, der Abraham-Segen gelte nicht Ismael, sondern nur Isaak (V. 21), zeigt eine Verschmelzung ursprünglich verschiedenartigen

Materials: ursprünglich hat die Sage vom Abraham-Segen zu der Ismael-Sage keine Beziehung. Zum Schluß fährt Gott (zum Himmel) empor: P stellt sich vor, daß er von dorther gekommen sei und jetzt dahin zurückkehre; dergleichen findet sich in den alten Sagen nicht.

6. **Erster Anhang:** die Beschneidung des Hauses Abrahams, der Vollzug des Gebotes. Das Stück ist von dem Verfasser mit pünktlicher Weitläufigkeit, genau nach den Gottesworten V. 10–14, ausgeführt, damit man wisse, daß alles getreulich vollzogen worden ist und daß damals also – für den Verfasser ein weltgeschichtliches Ereignis, darum auch die doppelte Datierung – wahr und wahrhaftig die Beschneidung eingeführt worden ist! Das Datum der Beschneidung Ismaels (in seinem 13. Jahre) ist vielleicht kein Zufall: dieser Beschneidungstermin wird bei den ismaelitischen Völkern üblich gewesen sein; dasselbe bei den alten Arabern.

7. **Zweiter Anhang:** Isaaks Geburt, die Erfüllung der Verheißung. Nach V. 2b fehlt ein Satz über Isaaks Geburt.

35. Saras Begräbnis in der Höhle Machpela 23 P.

23 [1]Die Lebensjahre' Saras waren 127 Jahre, die Jahre des Lebens Saras;[1]) [2]da starb Sara in Kirjath-arba, das ist Hebron[2]) im Lande Kanaan. Da ging Abraham hinein, um Sara zu beklagen und zu beweinen. [3]Dann stand Abraham auf von seiner Toten und sprach zu den Hethitern also: [4]ich bin bei euch nur Fremdling und Beisasse; gebt mir hier bei euch ein Erbbegräbnis, daß ich meine Tote aus dem Hause schaffe und begrabe. [5]Die Hethiter antworteten dem Abraham also: [6]möchtest du, Herr, 'doch' auf uns hören! Als ein Gottesfürst bist du unter uns. Begrabe deine Tote in unserm besten Grabe! Keiner von uns wird dir sein Grab versagen, daß du deine Tote begraben kannst. — [7]Aber Abraham stand auf und verneigte sich vor den Eingeborenen, den Hethitern, tief [8]und sprach zu ihnen also: wenn ihr denn wollt, daß ich meine Tote aus dem Hause schaffe und begrabe, so höret auf mich und leget ein gutes Wort für mich ein bei Ephron, dem Sohne Zohars; [9]daß er mir die Höhle in der Machpela, die ihm gehört, gebe, am Ende seines Feldes; um die volle Summe soll er sie mir hier unter euch geben zum Erbbegräbnis. [10]Ephron aber saß mitten unter den Hethitern. Da antwortete Ephron, der Hethiter, dem Abraham vor den Hethitern, soviele ihrer zum Tor seiner Stadt aus- und eingingen, also: [11]möchtest du, Herr, 'doch' auf mich hören! Ich schenke dir hiermit das Feld; auch die Höhle darauf schenke ich dir; vor den Söhnen meines Volkes schenke ich sie dir! Begrabe nur deine Tote! — [12]Aber Abraham verneigte sich vor den Eingeborenen tief [13]und sprach zu Ephron vor den Eingeborenen also: ja, wenn du —, möchtest du doch auf mich hören! Ich gebe dir den Preis des Feldes; nimm es von mir an, daß ich dort meine Tote begraben kann. [14]Aber Ephron antwortete dem Abraham also: [15]möchtest du 'doch', Herr, auf mich hören! ' ' Vierhundert Silbersekel, was bedeuten die zwischen mir und dir? Begrabe du deine Tote! [16]Da ging Abraham auf die Forderung des Ephron ein, und Abraham wog dem Ephron die Summe dar, die er vor den Hethitern genannt hatte: vierhundert Silbersekel nach dem gebräuchlichen Gewicht.

[1]) Variante zu den ersten Worten des Satzes.
[2]) Gelehrte Glosse.

[17]So wurde das Feld des Ephron, das zu Machpela liegt, gegenüber Mamre, das Feld samt der Höhle darauf, samt allen Bäumen, die auf dem Felde waren, in seinem ganzen Bereich ringsum, [18]Eigentum Abrahams vor den Hethitern, allen, soviele zum Tore seiner Stadt aus- und eingingen. [19]Danach begrub Abraham sein Weib Sara in der Höhle des Feldes Machpela östlich von Mamre, das ist Hebron,[1]) im Lande Kanaan. [20]So ward das Feld samt der Höhle darauf Eigentum Abrahams zum Erbbegräbnis von den Hethitern.

1. **Die Örtlichkeit.** P nennt wie J[a] Hebron als Abrahams Wohnsitz, schweigt aber von dem Mamre-Baum daselbst (wohl, weil er ihn für heidnisch hält) und redet nur von der Höhle Machpela, von der die anderen Quellen nichts wissen. Hebron nennt er mit älterem Namen „Kirjath-'arba'", „Vierstadt" (weil dort vier Straßen zusammentreffen). In der Nähe von Hebron lag Mamre, Abrahams Wohnstätte nach J[a] (13, 18) und wohl auch nach P's Meinung. „Östlich von Mamre" liegt nach P die Höhle am Ende eines Feldes, in der „Machpela": das letztere wird der Flurname gewesen sein. Gegenwärtig hält man den Platz Haram râmet el-ḫalîl, 3 km. nördlich von Hebron, für die Stätte der Abraham-Eiche zu Mamre, während die Höhle in dem berühmten Heiligtum el-Ḥaram, östlich von Hebron, gesucht wird: was aber zu den Angaben des Alten Testaments nicht stimmt. Im Besitz des Landes und der Stadt sind nach P die Hethiter, die in den Vätersagen nur hier auftreten. Die Hethiter (über sie vgl. oben S. 94) haben, vor Israels Auftreten in der Geschichte, um Syrien und Kanaan mit den Ägyptern gekämpft. Daß sie einst in Hebron gesessen haben, ist umsoweniger zu bestreiten, als der in den Tell-Amarna-Briefen genannte Abd-ḫiba, König von Jerusalem, nach einer hethitischen Göttin heißt. So ist also hier eine letzte Erinnerung an das einst so gewaltige Hethiter-Reich auf uns gekommen.

2. **Sinn der Erzählung.** Die Notiz, die P seiner Vorlage entnommen hat, wird besagt haben, daß Abraham die Höhle zu Saras Begräbnisplatz samt dem Ephron-Felde für eine bestimmte Summe gekauft habe. Diese Angabe ist ebenso zu deuten wie die ganz parallele vom Kaufe des Feldes bei Sichem durch Jakob (33, 19f.), wo Joseph später begraben wurde (Jos. 24, 32). In beiden Fällen handelt es sich also um ein Feld, das der Erzvater von den Fremden erworben hat und das ein Ahnherrn-Grab trägt. Der Antike legt großen Wert darauf, daß der Ort, da er seine Toten begräbt, sein unbestreitbares Eigentum ist. In diesem Interesse sind beide Notizen überliefert worden; und in demselben Gedanken hat auch P auf unsere Erzählung, die er so weitläuftig ausführt und auf die er in den folgenden Geschichten mehrfach wieder anspielt, den höchsten Wert gelegt. Er gibt sich dabei die erdenklichste Mühe, nachzuweisen, daß Höhle und Feld — dies ist die Disposition des Kapitels — dem Abraham nicht etwa nur zur Mitbenutzung überlassen oder geschenkt, sondern von ihm in aller Form Rechtens erworben worden seien. — Zugleich wirft die Erzählung ein wenn auch undeutliches Licht auf religionsgeschichtliche Verhältnisse. Wir dürfen annehmen, daß Israel diese Stätte wie alle übrigen von den Kanaanäern übernommen hat. Diese aber werden in der Höhle ein Heiligtum gesehen haben. Vielleicht ist ihre Meinung dabei gewesen, daß das Numen des Ortes hier in der Tiefe hause oder daß hier ein Gott oder ein Heros begraben liege. In der israelitischen Überlieferung wären dann Sara und Abraham an die Stelle jenes Gottes oder Heros getreten. Noch gegenwärtig ist die Höhle el-Ḥaram ein Heiligtum. Dem gegenüber ist es aber für P bezeichnend, daß er die Höhle für ein Erbbegräbnis und nichts anderes erklärt; absichtlich vermeidet er hier jede Erwähnung Gottes und der Religion: die Höhle ist eine profane Höhle und die Erzählung von ihrem Erwerb eine profane Geschichte. Nur unter dieser Bedingung hat er die Stätte anerkennen und die Erzählung übernehmen können.

[1]) Gelehrte Glosse.

3. Die **Verhandlung mit den Hethitern** soll besonders die große Mühe darstellen, die sich der Ahnherr gegeben hat, um das Grab zu erwerben. Die Weitläufigkeit der ganzen Verhandlung ist dem Orientalen, der mehr Zeit hat als wir nicht seltsam, sondern ganz natürlich. Dazu kommt bei P noch das Behagen dieses Priester-Juristen, der sich hier auf einem ihm vertrauten Gebiete einmal gehen lassen kann. — Den Hethitern gegenüber ist Abraham außerordentlich demütig; er betont, daß er nur ein „Fremdling" (Zugewanderter) und „Beisasse" (Klient) ohne Rechte und Grundbesitz und also ganz auf ihren guten Willen angewiesen sei, und er fällt gar vor ihnen mehrmals auf die Erde nieder: der Jude versteht es, gegebenen Falls höchst ehrerbietig gegen den Heiden zu sein, den er doch im letzten Grunde verachtet. Die Hethiter aber behandeln Abraham mit großer Freundlichkeit, ja, mit Ehrerbietung: einen „Gottesfürsten", d. h. einen geistlichen Fürsten, der etwa mit einem vornehmen Priester zu vergleichen ist, nennen sie ihn; seinen Wunsch, seine Tote begraben zu können, wollen sie ihm gern erfüllen; das beste Grab kommt ihm zu; aber einen Kauf halten sie für ganz unnötig: einem so geehrten Manne wird Jeder sein Grab schenken oder leihen! Hinter ihrer Höflichkeit versteckt sich freilich ihre Abneigung gegen einen Kauf: Abraham soll in Hebron keinen Grundbesitz und kein Recht erwerben, sondern ein auf die Güte der Bürger angewiesener „Beisasse" bleiben. — Auf ihr Anerbieten geht Abraham nicht ein, sondern besteht auf seinem Wunsche, die Höhle zu eigen zu haben; aber auch diese seine Ablehnung hat sehr höfliche Formen: er hat, so soll es scheinen, aus ihren Worten nur ihre Bereitwilligkeit, ihm das Begräbnis zu gestatten, herausgehört. Jetzt erlaubt er sich auch, das Grundstück zu nennen, das er begehrt. Daß es eine Höhle ist, entspricht der in Kanaan üblichen Sitte. Ebenso verbindlich antwortet Ephron, auf dessen Acker die Höhle liegt: er schlägt Abrahams Bitte nicht etwa ab, sondern nimmt sie vielmehr der Form nach an, indem er nur den einen Punkt, daß Abraham etwas dafür bezahlen will, stillschweigend ausläßt; in der Sache, auf die es dem Ahnherrn ankommt, sagt er also freilich zunächst Nein. Die Sitte, einen Gegenstand zum Geschenk anzubieten, wenn man ihn aus irgend einem Grunde nicht verkaufen oder wenn man viel dabei herausschlagen will, kann man im Morgenlande noch heute beobachten. — Abraham aber beharrt mit der bekannten jüdischen Zähigkeit auf seinem Wunsche. Jetzt endlich gibt der Andere nach und ist zum Verkauf bereit. Diese Art, wie man die Höhe der Summe gelegentlich einfließen läßt, aber beileibe nicht fordert, ist orientalische Höflichkeit. Und nun endlich kommt der Kauf zustande; der Verfasser betont dabei, daß Abraham den vollen Preis, nach dem beim Kaufmann gewöhnlichen Gewicht, — Geld wird in alter Zeit nicht geprägt, sondern abgewogen — vor Zeugen bezahlt habe. 400 Silbersekel sind nach älterer Rechnung etwa 1000, nach späterer, persischer Rechnung etwa 400 Mk.

4. Zum Schluß die **Zusammenfassung des Ergebnisses** im Stil des Kaufbriefs: daher die genaue Angabe der Lage, des Zubehörs (die auf dem Grundstück stehenden Bäume werden wohl ehemals heilige Bäume gewesen sein) und der Zeugen. P, an das Schreiben solcher Kaufbriefe gewöhnt, fällt hier in den ihm vertrauten Stil. Solche Kontrakte aufzusetzen, haben die Hebräer aus der babylonischen und ägyptischen Kultur gelernt.

36. Abrahams Tod und Begräbnis 25, 7—11a P.

25 [7]Dies sind die Tage der Lebensjahre Abrahams, die er lebte: 175 Jahre; [8]da verschied er. Abraham starb in schönem Alter, alt und 'lebenssatt', und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen. [9]Und ihn begruben seine Söhne Isaak und Ismael in der Höhle Machpela, auf dem Felde des Ephron, des Sohnes Zohars, des Hethiters, das östlich von Mamre liegt, [10]auf dem Felde, das Abraham von den Hethitern gekauft hatte: daselbst ward Abraham be-

graben samt seinem Weibe Sara. [11a]Nach Abrahams Tode aber segnete Gott seinen Sohn Isaak.

Der Ausdruck „zu seinen Stammesgenossen versammelt werden" ist ursprünglich wohl vom Familiengrab genommen und dann von der Unterwelt, wo die Verwandten zusammenliegend vorgestellt werden, verstanden worden. — Die Angabe, daß Abraham von Isaak und Ismael gemeinsam begraben worden ist, weicht von der sonstigen Überlieferung ab, wonach Hagar mit Ismael aus Abrahams Haus geflohen (Kap. 16 J) oder gar verstoßen worden (Kap. 21 E) ist. Wir dürfen annehmen, daß P dergleichen in seiner Vorlage gelesen und absichtlich verändert habe, weil er nicht glauben mochte, daß so häßliche Dinge wie Zank und Mißhandlung in der Familie des frommen Abraham vorgekommen seien.

37. Ismaels Stammtafel 25, 12—17 P.

25 [12]Das ist der Stammbaum Ismaels, des Sohnes Abrahams, den die Ägypterin Hagar, die Magd Saras, dem Abraham geboren hatte. [13]Dies sind die Namen der Söhne Ismaels nach ihren Namen, ihren Geschlechtern: der Erstgeborene Ismaels Nebajoth, Kedar, Adbeel und Mibsam; [14]Misma, Duma und Massa; [15]Hadad und Tema; Jetur, Naphis und Kedma. [16]Das sind die Söhne Ismaels, und das sind ihre Namen in ihren Dörfern und Lagern: zwölf Fürsten nach ihren Völkern. [17]Und dies war die Lebenszeit Ismaels: 137 Jahre; da verschied er und starb und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen.

Die Stammtafel Ismaels zählt zwölf arabische, meist nordarabische Stämme auf, von denen uns besonders die Kedarener, assyrisch Qidri, Qadri, wohlbekannt sind. Duma, gegenwärtig el-Dschôf, liegt nördlich von Tema, assyrisch Têma, heute Teima, im nördlichen Arabien.

38. Abrahams Sieg über die vier Könige 14.

[1]Zur Zeit Amraphels, Königs von Sinear, Arjochs, Königs von Ellasar, Kedorlaomers, Königs von Elam, und Tidals, Königs von Goim, [2]begannen sie Krieg mit Bera, König von Sodom, Birsa, König von Gomorrha, Sinab, König von Adma, Semeber, König von Zeboim, und dem König von Bela — das ist Zoar: [3]alle diese versammelten sich im Tale Siddim — das ist das Salzmeer.

[4]Zwölf Jahre waren sie dem Kedorlaomer untertan gewesen, und 'im' dreizehnten Jahre hatten sie sich empört. [5]Im vierzehnten Jahre aber kam Kedorlaomer samt den Königen, die mit ihm waren, herbei. Und sie schlugen 'die' Rephaiter in Astaroth-Karnaim, die Susiter in Ham, die Emiter in der Ebene von Kirjathaim, [6]die Horiter auf 'den Bergen' von Seir bis El-Paran an der Wüste. [7]Dann machten sie kehrt und kamen bis zur Orakelquelle — das ist Kades — und schlugen das ganze Gefilde der Amalekiter sowie auch die Amoriter, die in Hazazon-Tamar wohnten.

[8]Da zog der König von Sodom samt dem Könige von Gomorrha, dem Könige von Adma, dem Könige von Zeboim und dem Könige von Bela — das ist Zoar — und stellte sich wider sie in Schlachtordnung im Tale Siddim: [9]wider Kedorlaomer, König von Elam, Tidal, König von Goim, Amraphel, König von Sinear, Arjoch, König von Ellasar: vier Könige gegen die fünf! [10]Das Siddimtal aber war voll von Asphaltgruben. Als nun der König von Sodom und 'der König von' Gomorrha fliehen mußten, fielen sie da hinein; die Übergebliebenen aber flohen aufs Gebirge. [11]Da nahmen sie alle Habe von Sodom und Gomorrha und alle Nahrungsmittel darin und machten sich davon. [12]Auch den Lot nahmen sie samt seiner Habe[1]) und machten sich davon[2]).

[1]) „Abrams Brudersohn" kommt zu früh, da Abram erst in V. 13 neu eingeführt wird.

[2]) „Der wohnte in Sodom" ist gleichfalls wohl Zusatz.

[13] Aber ein Flüchtling kam und brachte Abram, dem Hebräer, die Kunde davon; der aber weilte unter den Terebinthen des Amoriters Mamre, des Bruders des Eskol und des Aner: die waren mit Abram im Bunde. [14] Als nun Abram hörte, daß sein Verwandter gefangen sei, 'musterte' er seine Krieger, die in seinem Hause geborenen Sklaven, 318 Mann, und jagte ihnen nach bis Dan. [15] Dann teilte er seine Leute und überfiel sie in der Nacht samt seinen Sklaven, schlug sie und jagte ihnen nach bis Hoba, nördlich von Damaskus. [16] So brachte er alle Habe zurück, und auch Lot, seinen Verwandten, und dessen Habe brachte er zurück, sowie auch die Weiber und das Volk.

[17] Da ging der König von Sodom ihm entgegen, als er vom Siege über Kedorlaomer und die Könige bei ihm zurückkam, ins Tal Save — das ist das Königstal. [18] Und Melchisedek, König von Salem, brachte Brot und Wein heraus; der war Priester des El-'eljon.

[19] Der segnete ihn und sprach:

Gesegnet sei Abram dem El-'eljon,
dem Himmel und Erde gehören.
[20] Und gesegnet sei El-'eljon,
der deine Feinde in deine Hand gegeben hat!

Er aber gab ihm den Zehnten von allem.

[21] Da sprach der König von Sodom zu Abram: gib mir die Menschen und behalte die Habe für dich. [22] Aber Abram erwiderte dem König von Sodom: ich erhebe meine Hand zu[1]) El-'eljon, dem Himmel und Erde gehören: [23] keinen Faden noch Schuhriemen, nichts von allem, was dir gehört, will ich behalten, daß du nicht sagen sollst: ich habe Abram bereichert. [24] Keineswegs! Allein, was die Sklaven gegessen haben, und den Anteil der Männer, die mit mir gezogen sind, Aner, Eskol und Mamre, — die sollen ihren Anteil bekommen!

1. **Exposition.** Von dem Namen Kedor-laomer kehrt der erste Teil in vielen elamitischen Königsnamen wieder, der zweite ist der Name der elamitischen Gottheit Lagamar, das Ganze also von gut elamitischem Gepräge. Amraphel von Sinear, d.h. Babylonien (10, 10), setzt man vielfach mit Hammurabi, König von Babel, gleich, der Babylonien um 2100 vom Joche der Elamiter befreit hat; diese Gleichsetzung wird aber von andern lebhaft bestritten. Arjoch kann auf ein *Iri-agun zurückgehen, einen Namen, dessen beide Bestandteile in elamitischen Königsnamen vorkommen. Tidal ist vielleicht Tudhûl, der in einer volkstümlichen babylonischen Sage aus der Achämeniden-Zeit auftritt. Ellasar ist wohl die altbabylonische Stadt Larsa, jetzt Senkereh, südöstlich von Uruk-Erech. „Goim" ist hier jedenfalls ein Volksname, vielleicht verschrieben und den Gutî (zwischen Babylonien und Medien) gleichzusetzen. Unter den Genannten ist nach dem Folgenden Kedorlaomer die Hauptperson; die Voraussetzung des Stücks ist also, daß damals Könige von Elam über Babylonien herrschten: eine Situation, die für die Zeit um 2300 bekannt ist; auch daß diese elamitisch-babylonischen Könige ein Weltreich innehatten, das sich bis über Syrien erstreckte, ist nicht für unmöglich zu halten. — Während diese Angaben also den Eindruck guter Überlieferung machen, erregt die Nennung der fünf Städte an der Stätte des Toten Meeres starke Bedenken: denn 1. kommen diese Namen sonst nur in Sagen vor (Zoar sonst nur I. Mose 19, 17—22), 2. wird die Zusammenstellung der ersten vier auf späterem Ausgleich verschiedener Überlieferungen beruhen (vgl. oben S. 159); und 3. ist die Meinung, daß, wo jetzt das Salzmeer liegt, einst ein Tal gewesen sei, sicherlich ein Irrtum: der Jordan hat schon längst vor aller Geschichte seine Wasser in dies Becken ergossen, vgl. oben S. 158 (unten).

2. **Vor der Entscheidungsschlacht.** Wiederum erwecken die genauen Datierungen zunächst den Anschein höchster Glaubwürdigkeit: in diesem Stil erzählt nicht unbefangene Volkssage, sondern die strenge Historie. Aber von den im Folgenden genannten Völkern sind die „Rephaiter" sicherlich kein geschichtliches Volk: eigentlich „Totengeister", sind sie später, entsprechend den griechischen Heroen, als ein Riesenvolk der Vorzeit vorgestellt und besonders im Ostjordanland gesucht worden. Und ob die Emiter und Susiter (letztere wohl = den sonst mit den Emitern zusammengenannten Samsummitern), die als Lokalnamen der Rephaiter in Ammon und Moab

[1]) „Jahve" ist wohl Zusatz, vgl. Kittel.

gelten, wirklich geschichtliche Größen sind, ist mehr als fraglich. Dagegen sind geschichtlich bezeugt die Horiter, ägyptisch Charu, an Stelle des späteren Edom, ebenso wie die Amalekiter, hier im Südwesten des Toten Meeres gedacht, und die Amoriter (vgl. oben S. 94), die hier im Westen des Meeres vorgestellt werden. — Von den Schlachtorten ist Astaroth-Karnaim (d. h. „die gehörnten Astarten" — Astarte wurde mit zwei Hörnern abgebildet) wohl das gegenwärtige el-Muzêrib auf der Straße von Damaskus zum Ostjordanland. Ham ist unbekannt. Kirjathaim, eine moabitische Stadt, ist jetzt Ḳurêjât, westlich von Mâdebâ; die „Ebene" von Kirjathaim ist die Hochebene nördlich vom Arnon. El-Paran wird mit der bekannten Hafenstadt Elath am älanitischen Meerbusen gleichgesetzt; die „Wüste" ist die Wüste Paran zwischen Kanaan und Ägypten. Die „Orakelquelle" Kades ist das aus der Moses-Geschichte (IV. Mose 20, 13; 27, 14) bekannte „Haderwasser", d. h. Prozeßwasser, neuerdings in Ain-Ḳudês (Ḳadîs) im Wâdi Ḳadîs wiedergefunden. Hazazon-Tamar ist nach II. Chron. 20, 2 = Engedi, gegenwärtig 'Ain-Dschidî am Westrand des Toten Meeres. — Die fünf Könige kommen also, wie immer babylonische Heere, die nach Palästina ziehen, über Syrien; ihr Zug geht dann östlich am „Siddimtale" vorbei bis zum Schilfmeer; dann „wenden" sie sich nach Norden, bis in den Westen des „Siddimtales". Sie machen demnach rings um dies Tal einen gewaltigen Bogen. Ein solcher Kriegszug durch die öden Steppen klingt aber in diesem Zusammenhange recht unwahrscheinlich; man begreift nicht, weshalb sie sich nach dem Siege von Kirjathaim nicht sofort gegen das Tal wenden, in dem sich doch ihre eigentlichen Feinde befinden. So liegt der Verdacht nahe, daß dieser ganze Zug keinen anderen Grund habe als den Wunsch des Erzählers, so die Bedeutsamkeit der letzten Schlacht darzustellen und zugleich sein Wissen über Verhältnisse der Urzeit zu zeigen.

3. **Die Schlacht im Siddimtale** wird mit einer nochmaligen Aufzählung der Gegner pathetisch eingeleitet: „vier Könige gegen die fünf". Diese Gegenüberstellung aber beweist, wie wenig der Verfasser eine Anschauung von den wirklichen Verhältnissen hat; denn wie kann man die kleinen kanaanäischen Stadtkönige mit den gewaltigen Welteroberern vergleichen! — In der Schlacht werden die Kanaanäer geschlagen; die fliehenden Könige von Sodom und Gomorrha geraten in die Asphaltgruben, von denen das „Siddimtal" voll gewesen sein soll; nun ist aber im Folgenden der König von Sodom noch am Leben: lässige Erzählungsart. — Die Übrigen fliehen auf das Gebirge (von Moab). Sodann werden Sodom und Gomorrha geplündert. Es fällt auf, daß hier nur von diesen Städten geredet wird: was ist mit den anderen geschehen? Ferner, daß die Feinde so rasch abziehen, so daß Abraham, der ihnen nachjagt, sie erst an der nördlichsten Grenze Kanaans einholen kann. Offenbar interessierte sich der Schriftsteller des Folgenden wegen nur für die Städte Lots, und er brauchte diesen schleunigen Abzug der Feinde, um darzustellen, wie großmütig und entschlossen Abraham gewesen ist, der ihnen um Lots willen nachsetzt. Auch die Erwähnung Lots, eines Privatmannes, in solchem weltgeschichtlichen Zusammenhange ist, vom historischen Standpunkte betrachtet, ganz seltsam, dem Verfasser aber wiederum notwendig, weil er so den Übergang auf Abraham gewinnt: Abraham greift nur deshalb ein, weil sein Neffe Lot mitbetroffen ist.

4. **Abrahams Eingreifen** wird nach alledem effektvoll genug eingeführt: kurz entschlossen stürzt er sich seines Verwandten wegen in den Krieg und trägt einen glänzenden Sieg über seine gewaltigen Gegner davon. Mit dem Namen „Hebräer" wird der Israelit von Fremden genannt; der Bericht will also fremdländischen Ursprungs sein. Die Namen von Abrahams Verbündeten hat die Erzählung aus Ortsnamen geschöpft: Mamre ist bei J der Name der Stätte des heiligen Haines; Eskol wird aus dem Bache Eskol, d. h. dem „Traubenbache" bei Hebron (IV. Mose 13. 23 f.), genommen sein. Dazu sammelt Abraham noch die in seinem Hause geborenen Sklaven: solche galten im Unterschiede zu den gekauften als besonders zuverlässig. Daß es gerade 318 Mann gewesen sind, ist dem Verfasser wertvoll, weil er auch daran Abraham verherrlichen kann, der mit so wenig Männern so mächtige Heere geschlagen hat. Was soll man freilich von einem Erzähler denken, der von so fabelhaften Siegen berichtet! — Aber woher mag er die Zahl 318 haben? Das spätere Judentum

weiß, daß die Buchstaben des Namens „Elieser", wie der Oberknecht Abrahams nach I. Mose 15, 2 heißen soll, nach der „Kunst Gematria", d. h. wenn man den ersten Buchstaben des Alphabeths = 1, den zweiten = 2 u. s. w. rechnet, 318 ergeben; ist die Zahl vielleicht daher erschlossen? — In Dan, der nördlichsten Stadt Israels, trifft Abraham die Feinde; bis Hoba, 20 Stunden nördlich von Damaskus, verfolgt er sie: also eine ungeheure Strecke weit. Dieser Sieg Abrahams aber ist ganz märchenhaft, und da er die bewußte Pointe alles Vorhergehenden ist, erscheint danach die ganze Erzählung des Kapitels als unglaubwürdig. Man hat, um dem Bericht das Unglaubliche zu nehmen, angenommen, Abraham habe nicht das gesamte Heer dieser Könige besiegt, sondern nur dem Nachtrab des heimziehenden Heeres einen Teil der Beute wieder abgejagt; dies aber ist nur eine Auskunft der Verlegenheit; denn die Erzählung selbst berichtet ausdrücklich, Abraham habe „Kedorlaomer und die Könige mit ihm geschlagen", und macht an der Länge der Strecke, über die sich die Verfolgung erstreckt habe, die Größe seines Sieges anschaulich. — So gewinnt Abraham die Beute dem Feinde ab. Nach dem Folgenden ist es außer Lot und dessen Habe nur die Beute von Sodom. Auch hier ist der schriftstellerische Zweck klar: Abraham soll verherrlicht werden, daß er von dem Erbeuteten nichts behalten, sondern alles dem Könige von Sodom zurückerstattet habe. Aber sachlich ist es sehr sonderbar, daß Abraham den Heeren, die von so weit herkamen und so viele Länder inzwischen erobert hatten, nur eben diese Beute abgenommen haben soll.

5. **Abrahams Zusammentreffen mit Melchisedek.** Das Folgende findet im Tale Save, d. h. dem „Königstale", bei Salem statt. Salem ist nach Meinung des Schriftstellers wie alle andern Namen der Erzählung ein Urname, nach Ps. 76, 3 ein poetischer, also wohl archaistischer Name Jerusalems, weshalb auch Ps. 110, 4 Melchisedek, König von Salem, mit dem Könige von Zion vergleicht; dazu stimmt auch, daß das „Königstal" nach Josephus in der Nähe von Jerusalem lag. Nun muß die Erwähnung Jerusalems in der Vätersage sehr auffallen; keine andere Erzählung in I. Mose handelt von dieser Stadt: ein Umstand, der sich aus der späteren Besitznahme Jerusalems durch Israel auch vollständig erklärt. — Der Name Melchisedek (Malki-ṣedeq) ist gut-kanaanäisch und bedeutet vielleicht „mein König ist (der Gott) Ṣidiq". Dieser König ist Priester des El-'eljon; auch El-'eljon soll hier ein Urname sein, worin der Verfasser ganz recht hat: der Name ist den alten Namen El-schaddaj, El-'olam, El-bethel u. a. zu vergleichen und als alt in Israel durch IV. Mose 24, 16 bezeugt. Die israelitische Überlieferung hat solche Urnamen übernommen und als Beinamen Jahves gedeutet, vgl. S. 146. Der Erzähler gebraucht diesen alten Gottesnamen hier mit gutem Bedacht, da er Melchisedek als den Verehrer des wahren Gottes schildern, aber, da es sich bei ihm um einen Nicht-Israeliten handelt, den Namen „Jahve" vermeiden will. — Melchisedek ist König und Priester zugleich: als König begrüßt er den vorüberziehenden Abraham nach der Sitte freundlich mit Brot und Wein; als Priester segnet er ihn. Das Priesterkönigtum Melchisedeks wird auch Ps. 110 vorausgesetzt; daß es in vorisraelitischer Zeit solche kanaanäische Priesterkönige gegeben hat, ist nicht für unmöglich zu halten. Abraham aber erkennt Melchisedeks Gott, Heiligtum und Priesterwürde an und bringt ihm den Zehnten dar; die Erzählung scheint damit sagen zu wollen, daß das Heiligtum und der Priesterkönig von Salem als legitime Vorfahren des späteren Jahvetempels und des israelitischen Priesterkönigs von Jerusalem zu betrachten seien. Demnach liegt die weitere Vermutung nahe, daß die Gestalt Melchisedeks ursprünglich nichts als ein Spiegelbild des nachexilischen Hohenpriestertums sei. Dagegen spricht aber: 1) Es ist unwahrscheinlich, daß die spätere, gegen alles Heidnische, zumal das Kanaanäische, eingenommene Gemeinde das Bild des Hohenpriesters in einem Kanaanäer gesucht hätte. Vielmehr ist anzunehmen, daß die Auffassung Melchisedeks als eines Vorfahren israelitischer Institutionen bei weitem älter ist und aus einer Zeit stammt, die noch naiv genug war, um Kanaanäisches und Israelitisches gleichsetzen zu können 2) Gegen den späteren Ursprung der Figur Melchisedeks spricht auch ihre Erwähnung in Ps. 110. Dieser Psalm wird zwar von neueren Forschern in das makkabäische Zeitalter gesetzt; aber der kraftvolle Schwung des Gedichts wie die Unbefangenheit, mit der darin

ein Orakel verkündigt wird — was in der makkabäischen Zeit ganz unmöglich gewesen wäre — beweisen das Alter des Psalms. Gehört aber dies Lied — woran wir nicht zweifeln — in die Königszeit, so ist daraus zu erschließen, daß die höfische Überlieferung von Jerusalem Wert darauf legte, daß der König von Jerusalem Nachfolger Melchisedeks sei; und es ist anzunehmen, daß schon in vorisraelitischer Zeit Jerusalem der Sitz eines bedeutenderen Reiches gewesen ist, als dessen Hauptvertreter den Späteren Melchisedek galt. Wir werden hiernach geneigt sein, Melchisedek für eine Gestalt der Überlieferung und vielleicht sogar für eine geschichtliche Person zu halten. — Die Szene des Zusammentreffens Abrahams mit Melchisedek ist nicht ohne poetischen Reiz: die beiden Größen, die später so innige Verbindung miteinander eingehen sollen, das heilige Volk und die heilige Stadt, berühren sich hier zum ersten Male, und zum ersten Male empfängt hier Israel den Segen von seinem Heiligtume.

6. **Abrahams Gespräch mit dem Könige von Sodom.** Der Schluß der Erzählung soll Abrahams Edelmut verherrlichen. Er hätte ein Recht gehabt, alles zu behalten; aber er weist es in feierlichen Schwurworten weit von sich, auch nur das Mindeste für sich zu nehmen. Zu dieser Hoheit der Gesinnung aber stellt der Verfasser das Verhalten der Sklaven und Bundesgenossen absichtlich in Gegensatz: die Sklaven haben von der Beute gegessen, und die Bundesgenossen wollen ihren Teil davon haben. Abraham aber ist großartig genug, auch für diese Geringeren zu sorgen. — Das Emporheben der Hand (zum Himmel) ist, wie auch in anderen Religionen, Schwurgestus; vorausgesetzt ist dabei das Wohnen der Gottheit im Himmel. Die Redensart „vom Faden zum Schuhriemen" bedeutet: alles, auch das Geringste.

Allgemeines über Abrahams Sieg über die vier Könige.

1. **Quellenkritik.** Das Stück gehört zu keiner unserer Quellenschriften. Dem Tone nach unterscheidet es sich von den Sagen bei J und E aufs stärkste. Mit P stimmt es in der gelehrten Haltung und in einigen Ausdrücken überein, weicht aber von ihm im Stil und durch die Erwähnung Jerusalems ab.

2. **Historischer Charakter der Erzählung.** Die Erzählung enthält sehr alte, für geschichtlich zu haltende Angaben: das sind vor allem die Namen der vier Könige und auch wohl der Rahmen des Ganzen, die Herrschaft elamitisch-babylonischer Könige bis nach Palästina hin. Auch die Gestalt Melchisedeks kann historisch sein. Anderseits enthält die Erzählung innerlich Unmögliches; besonders ist die Waffentat Abrahams, der mit 318 Mann das Heer der Welteroberer schlägt, ganz undenkbar; sicher falsch ist auch die Voraussetzung des Erzählers, daß das Tote Meer einst ein von Menschen bewohntes Tal gewesen sei. Die Erzählung enthält also in schreiendem Gegensatz gut Beglaubigtes und ganz Unmögliches.

3. Ebenso bunt ist die **Herkunft der Angaben** des Stückes. Die Überlieferung von den vier babylonischen Königen kann dem Verfasser nur aus Babylonien selbst zugekommen sein; die Urnamen der Orte und Völker und auch der Name Melchisedek sind ursprünglich kanaanäische Überlieferung; dagegen kann die Erzählung von dem Siege Abrahams, die den Stammvater Israels in so grotesker Weise verherrlicht, nur aus jüdischer Quelle stammen. Die Erzählung mischt also Babylonisches, kanaanäisch-Israelitisches und rein-Israelitisches durcheinander.

4. Ganz eigentümlich ist auch die **stilistische Art des Stückes.** Die Erzählung tritt als Geschichtsschreibung, nicht als volkstümliche Sage auf, vgl. die genauen chronologischen Angaben in V. 4; der Verfasser ist ein Gelehrter, der hier sein Wissen über weit entlegene Dinge zeigen will. Zugleich aber beweist er eine auffallende Unkenntnis von dem wirklichen Verlauf solcher Kriegszüge. Er stellt Althistorisches und Sagenhaftes, Gutbeglaubigtes und jüngste Erdichtungen kritiklos nebeneinander; das ist die Art einer beginnenden historischen Gelehrsamkeit.

5. **Der Zweck des Stückes** ist offenkundig, Abraham zu verherrlichen. Abraham, so will der Verfasser uns deutlich machen, ist der größte Kriegsheld der Welt und — noch mehr — ein überaus hochsinniger Mann. Könige besiegt er; ein König segnet ihn; von einem Könige will er keinen Schuhriemen nehmen! — Diese An-

schauung von Abraham aber steht im Gegensatz zu den alten Sagen, in denen er nirgends eine kriegerische Ader zeigt und wo er sich auch nicht scheut, sich gelegentlich durch wenig ehrenvolle Geschenke fremder Könige „bereichern" zu lassen, vgl. 12, 16.

6. Hiernach sind **Geistesart und Zeit** des Stückes zu erkennen. Es ist eine Legende aus der Zeit des Judentums. Das Judentum, das sich gegenwärtiger Kriegstaten zu rühmen leider keinen Anlaß findet, erzählt gern von den gewaltigen Taten der Vorfahren. Solche Erzählungen aber wachsen ihm in der Phantasie ganz ins Ungeheuerliche: man ist ja in politischen Dingen beim Fehlen eines eigenen Staatslebens ganz unerfahren und hält hierin schließlich alles für möglich. Auch die eigentümliche Schätzung der stolzen Uneigennützigkeit mag für dies im Elend des wirklichen Lebens nur allzusehr auf Demut angewiesene und auf seinen Vorteil bedachte Judentum bezeichnend sein: man schätzt die Tugenden am höchsten, die man nicht besitzt. — Besonders bemerkenswert aber ist, daß dem Erzähler auch babylonische Dinge bekannt sind und wichtig erscheinen; man lebt ja damals unter den fremden Weltreichen und nimmt an ihrer Geschichte teil. In dieser Zeit, da die Völker ihre Kulturen und ihre geschichtlichen Erinnerungen gegeneinander austauschen, wünscht auch das Judentum die Stelle anzugeben, die das Jüdische in der Geschichte der Weltreiche einnimmt: „Abraham, der Hebräer", war, so behauptet man, ein Zeitgenosse des Kedorlaomer. Zugleich spielt auch ein Stück jüdischer Nationaleitelkeit mit hinein; die jüdischen Personen, die in solchen „Welt-Geschichten" auftreten, nehmen im Weltreich eine sehr bedeutende Stellung ein: Abraham ist der Sieger über Kedorlaomer selbst! Daß aber so uralte geschichtliche Erinnerungen wie die von Kedorlaomer in so später Zeit noch nicht erloschen waren, darf man sicherlich nicht für unmöglich halten; man denke an die geschichtlichen Kenntnisse eines Berosus.

Die Jakob-Geschichten.

Die Jakob-Geschichten von J und E.

Übersicht über die Komposition der Jakob-Geschichten von JE.

1) Die Jakob-Esau-Geschichten; erster Teil, bei Isaak:
   a) Jakob und Esaus Geburt und Aufwachsen 25, 21–28 J(E), Einleitung von 1d).
   b) Jakob kauft von Esau die Erstgeburt 25, 29–34 E, alte Sage.
   [c) Hier ist von späterer Hand die Geschichte von Isaak in Gerar eingesetzt, 26 J^r, alte Sage.]
   d) Jakob gewinnt den Segen Isaaks durch Betrug und flieht 27 JE, alte Sage.
2) Die Jakob-Laban-Geschichten:
   a) Bethel-Sage 28, 10 - 22 JE, ausgeführte Notiz, hier angebracht bei der Wanderung Jakobs zu Laban und von E auf eine Fortsetzung (4b) angelegt.
   b) Jakobs Ankunft bei Laban 29, 1–14 J.
   c) Jakobs Hochzeit mit Lea und Rahel 29, 15–30 E(J).
   d) Geburt der Kinder Jakobs 29, 31–30, 24 JE, Erfindung der Erzähler.
   e) Jakob dient bei Laban um Herden 30, 25–43 J(E), Fortsetzung von 2c).
   f) Jakobs Flucht vor Laban und der Vertrag von Gilead 31, 31–32, 1 EJ.

   (b–f: mit Ausnahme von d) alte Sagen, stark ausgeführt und einheitlich zusammengewoben.)
3) Die Jakob-Esau-Geschichten; zweiter Teil, Jakobs Rückkehr, Fortsetzung von 2f) und zugleich von 1 d):

a) Die Mahanaim-Sagen:
   α) Die Kultussage 32, 2f. E, alte Notiz,
   β) Jakobs Vorbereitungen, Esau zu empfangen 32, 4–22 JE, Einleitung zu 3b β), Erfindung der Erzähler.
b) Die Penuel-Sagen:
   α) Die Kultussage 32, 23–33 JE, alte Sage, lose in den Zusammenhang eingefügt,
   β) Jakobs Zusammentreffen mit Esau 33, 1–17 JE, Fortsetzung von 3 a β), Erfindung der Erzähler.

4) Jakob in Kanaan:
a) Die Sichem-Geschichten:
   α) Die Kultussage 33, 18–20 E, Notiz, ohne erkennbaren Zusammenhang.
   β) Die Dina-Geschichte 34 JE, alte Sage, ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden.
b) Die Bethel-Sage, 2. Teil 35, 1–8. 14 E; Fortsetzung von 2 a) und 4 a β), zugleich Notizen über die Sichem-Eiche und über Deboras Tod: verschiedenartiges Material, lose zusammengestellt.
c) Benjamins Geburt 35, 16–20 E, einige alte Notizen.
d) Rubens Frevel 35, 21f. J, Rest einer alten Sage.
[e) Esaus Stammbaum 36, 9–14 und Fürsten V. 15–19; Stammbaum und Fürsten der Horiter V. 20–28. 29f.; Edoms Könige 31–39. Diese Stücke stammen wohl aus selbständiger Quelle.]

Dies mannigfaltige Material ist gegenwärtig zu einer verhältnismäßig guten Einheit verwoben. Die Art, wie die Sagen zusammengewachsen sind, ist noch an der engeren oder weiteren Beziehung, die sie gegenwärtig zueinander haben, zu erkennen. Den Grundstock des Ganzen bildet der erste Teil der Jakob-Esau-Geschichten. Mit diesem ist eine zweite Sagengruppe, die Jakob-Laban-Geschichten, verwoben. Die Verbindung zwischen beiden ist so geschaffen worden, daß Jakob, der am Ende des ersten Teiles vor Esau flieht, auf dieser Flucht zu Laban gelangt. Spätere haben hinzugefügt, daß Jakob, der am Schluß der Laban-Sage auch vor diesem fliehen muß, jetzt wieder in Esaus Revier gelangt, und haben so eine schöne Gelegenheit gefunden, die Motive der Jakob-Esau-Sage, die ihre Zuhörer so gern hörten, noch einmal zu variieren. So ist eine schöne künstlerische Komposition zustande gekommen, in welcher der Schluß, der zum Anfange zurückkehrt, das Ganze zur Einheit zusammenbindet. – Diesem Sagenkranz sind später, meistens in loser Verbindung, einige Kultussagen hinzugefügt worden, von Bethel, Mahanaim, Penuel und Sichem; schien es doch ein sehr naheliegender Gedanke, daß diese Stätten, Hauptorte des späteren Israels, von dem Volksahnherrn Jakob gegründet worden seien. Diese Sagen sind an diejenigen Stellen der Erzählung eingesetzt worden, wo Jakob die betreffenden Orte auf seinen Wanderungen berühren mußte. Und zwar ist – da Gott dem Menschen vorausgeht – die Regel befolgt worden, daß die Kultussagen jedesmal dem, was sonst noch an dem Orte geschehen ist, vorausgestellt sind. Der Bethel-Geschichte hat E nach Analogie der Disposition der Jakob-Esau-Geschichte am Schluß der Wanderungen Jakobs einen zweiten Teil hinzugefügt, der im wesentlichen Neudichtung sein wird und den ästhetischen Zweck hat, den Rahmen zu verstärken (Nr. 4b). – Schließlich kommen, gleichfalls lose verbunden, Geschichten von den Kindern Jakobs hinzu; es sind die Sagen von Dina, Ruben, Juda (Kap. 38) und Joseph. Um diese Sagen in den Rahmen aufnehmen zu können, mußten die Erzähler auch über die Geburt dieser Kinder berichten (29, 31 ff. mit dem Nachtrag 35, 16ff.); das ist freilich keine alte, aus eigener Wurzel gewachsene Sage, sondern Erfindung der Erzähler. – Solche Zusammenfügungen müssen bereits J wie E vorgelegen haben. Die Anfänge dieses Prozesses reichen jedenfalls in die älteste uns erreichbare Zeit zurück; das Ganze ist schon in sehr alter Zeit ziemlich fertig gewesen. – Die Geschichte von Isaak in Gerar (Kap. 26), die sich in den Zusammenhang nicht ein-

fügt, ist erst sehr spät hinzugekommen; zuletzt dann die in Kap. 36 zusammengetragenen Stammbäume.

Den Späteren ist die Hauptsache in der ganzen Jakob-Erzählung die Gnade Jahves, die ihn auf allen seinen Wegen behütet und in allen Gefahren beschirmt und die ihn aus der Ferne heimkehren läßt, reichgesegnet, mit zwei Heeren.

39. Jakobs und Esaus Geburt und Aufwachsen 25,21–26a. 27. 28 J(E).

[21]Isaak betete zu Jahve für sein Weib, denn sie war unfruchtbar; und Jahve erhörte ihn, so daß sein Weib Rebekka schwanger ward. [22]Aber die Kinder stießen sich in ihrem Leibe; da sprach sie: sollte es so sein, warum 'hat mich das betroffen?[1]) So ging sie hin, Jahve zu befragen. [23]Und Jahve antwortete ihr:

Zwei Völker trägst du in deinem Schoße,
zwei[2]) Stämme scheiden sich aus deinem Leibe.
Stamm soll Stamm bewältigen,
der ältere dem jüngeren dienen!

[24]Als nun die Zeit gekommen war, daß sie gebären sollte, da waren wirklich Zwillinge in ihrem Leibe. [25]Dann kam der erste hervor, rotbraun, *über und über wie ein haariger Mantel;* den 'nannte man' Esau. [26a]Danach kam sein Bruder hervor; dessen Hand hielt Esau noch an der Ferse fest, den nannte man Jakob (Fersenhalter).

[27]Als aber die Knaben aufwuchsen, ward Esau ein tüchtiger Waidmann, *der sich auf dem Felde umhertrieb;* Jakob aber ward ein ordentlicher Mensch, *der im Zelte wohnte.* [28]Isaak hatte den Esau lieber, denn Wildpret war nach seinem Geschmack, und Rebekka hatte den Jakob lieber.

1. **Rebekkas Schwangerschaft und das Orakel.** Lange Unfruchtbarkeit der Mutter vor der Geburt des Kindes ist ein beliebtes Sagenmotiv; dies Kind ist von Anfang an ein Gottesgeschenk. Als sich nun Rebekka Mutter fühlt, nimmt sie seltsame Erscheinungen wahr: die Kinder stießen sich in ihrem Leibe: so sehr – meint die Sage – liegt es im Wesen dieser Beiden, sich zu befehden, daß sie nicht einmal im Mutterleibe haben Frieden halten können! Rebekka, entsetzt über den unheimlichen Vorgang, erkennt darin ein „Vorzeichen" und geht, wie das antike Weib in solchen Fällen zu tun pflegt, zum Orakel, um zu fragen, was sich so ankündige. Der Glaube, daß sich große kommende Ereignisse in schrecklichen oder merkwürdigen „Zeichen" im Voraus anmelden, geht durch die ganze Antike. Die Stätte des Orakels wird nicht genannt; gedacht ist wohl an Beerseba. Ein regelmäßiger Dienst an einem Jahve-Heiligtum wird sonst in den Vätersagen nie vorausgesetzt; hier also ein starker Anachronismus. – Das Orakel antwortet, das absonderliche Zeichen habe Absonderliches zu bedeuten: zwei Völker sind im Begriff zu entstehen; und diese Völker werden, obwohl Brüder und also, wie man erwarten sollte, einander ähnlich und miteinander in Frieden, „sich scheiden", d. h. zwiespältig, verschieden werden; besonders merkwürdig aber ist, daß das ältere dem jüngeren dienen soll. Daß der jüngere Bruder schließlich zur Herrschaft kommt, ist auch sonst ein beliebtes Sagen- und Märchenmotiv. Immer wieder werfen die israelitischen Sagen die Frage auf, warum dies Seltsame bei Jakob und Esau geschehen sei. 25,21–23 J antwortet, das göttliche Orakel habe es so über die noch Ungeborenen bestimmt; 25,29–34 E, Jakob habe Esau das Erstgeburtsrecht abgekauft; 27 JE, Jakob habe

[1]) 'unnā lī.
[2]) Des Verses wegen zu streichen.

den Vorzugssegen durch Betrug an sich gebracht. Diese drei Erzählungen sind also im letzten Grunde Varianten.

2. Auch bei ihrer **Geburt** ereigneten sich wunderbare Dinge, in denen sich die Zukunft spiegelte. Dabei macht die Sage über die Namen Edom und Seir – über diese Beinamen Esausvgl. S. 207 – ihre humoristischen Bemerkungen: man amüsiert sich über die rotbraune Hautfarbe der Leute von Edom; die Menschen, die sich diese Sagen erzählen, werden selber gelblich ausgesehen haben. Und noch schalkhafter findet man, daß ein richtiger Seirit sich wie ein Pelzmantel anfühlt. Und aus diesen körperlichen Vorzügen des geliebten Bruders erklärt man voller Behagen seinen Namen, indem man bei „Edom" an „ādōm", rotbraun, und bei „Seir" an „sē ar", Pelz, denkt; das sind also nachbarliche Liebenswürdigkeiten. – Köstlich derb ist auch die Erklärung des Namens Jakob aus āqēb „Ferse": als er am Tageslicht erschien, hielt er die Ferse seines Brüderchens in der Hand, dem er also die Erstgeburt nicht gegönnt hatte! Ein treffendes Vorbild des Kommenden. Über den Namen Jakob vgl. die Einleitung S. 41 f. Hosea 12, 4 setzt eine Überlieferung voraus, welche die Geburtsgeschichte noch etwas gröber erzählt; vielleicht so, daß sich Jakob bei der Geburt listig vorgedrängt habe.

3. **Der Beruf der Beiden.** Damit beginnt sich das Orakel „sie sollen sich scheiden" zu erfüllen. Im Folgenden werden zwei verschiedene Stände geschildert: Esau ist der Jäger, Jakob der Hirt; die israelitische Überlieferung denkt dabei an die Völker Israel und Edom. Jakob nennt die Sage einen „ordentlichen", unsträflichen Menschen: sie steht selber auf Seiten des Hirten und lobt als „ordentlich" den, der ruhig bei den Zelten und Herden bleibt. – Für die Vorliebe Isaaks für Esau gibt sie einen naiven Grund an. Die besondere Beziehung Jakobs zu seiner Mutter und zu deren Familie wird im Folgenden mehrfach vorausgesetzt: an den klugen Praktiken des Erzschelms merkt man das mütterliche Blut. – V. 28 ist die Einleitung zu der Geschichte vom Betruge Isaaks; die folgende Erzählung vom Kauf der Erstgeburt ist zwischenein geschoben.

40. Jakob kauft von Esau die Erstgeburt 25, 29–34 E.

29 *Als nun Jakob einmal ein Gericht gekocht hatte, kam Esau heißhungrig vom Felde heim.* 30 *Da sprach Esau zu Jakob: laß mich schlingen vom Roten, vom Roten da; ich bin heißhungrig.* Darum nennt man ihn Edom (den Roten).[1] 31 *Aber Jakob entgegnete: verkaufe mir zuvor deine Erstgeburt.* 32 *Esau sprach: ach, ich muß ja doch sterben; was nützt mir da die Erstgeburt?* 33 *Jakob antwortete: schwöre mir erst! So schwur er ihm und verkaufte also an Jakob seine Erstgeburt.* 34 *Jakob aber gab dem Esau Brot und Linsenbrei; das aß er* und trank[2], *stand auf, ging davon, aber die Erstgeburt schlug Esau in den Wind.*

1. **Die Sage** fragt, wie die Erstgeburt von Esau auf Jakob übergegangen sei, und antwortet: Jakob habe sie Esau für eine Kleinigkeit abgekauft. Um diesen ungleichen Handel verständlich zu machen, benutzt die Erzählung den Unterschied zweier Typen: des Jägers und des Hirten. Der Jäger lebt von der Hand in den Mund; er schlägt das Tier, das er findet, tot; oft kommt er erschöpft und ohne Fang heim und muß dann hungern; hat er aber heute zu essen, so denkt er nicht an das Morgen. Der Hirt aber ist klüger: er ist gewohnt, nicht nur an Heute, sondern auch an Morgen und Übermorgen zu denken. Er schlägt die Tiere nicht

[1]) Verdeutlichender Zusatz. Der Name Edom steht in der Genesis außer den Stammbäumen Kap. 36 nur in der Glosse 32, 4.

[2]) „Wo die Urschrift einen einmal nur essen läßt, da findet sich sicher unter ihren Bearbeitern eine mitleidige Seele, die ihm auch zu trinken gibt", Wellhausen.

tot, sondern zieht sie auf; so hat er immer etwas zu essen. Darum ist der Hirt Jakob dem Jäger Esau überlegen. — Mit drastischem Humor malt die Sage den hungrigen Esau: er möchte „schlingen" „das Rote, das Rote da" (hā'ādōm). Warum nennt er den Brei nicht mit Namen? Doch wohl, weil der dumme Esau nicht weiß, was das ist. Die schalkhafte Sage spielt damit an den Namen des Volkes Edom an und erkennt darin eine Hindeutung auf die Gier und Dummheit seines Ahnherrn. Jakob aber nützt diese Lage seines Bruders gründlich aus. Der Erzähler hat dabei keineswegs den Eindruck des Unedlen oder Eigennützigen, sondern den des Klugen und Weitblickenden: Jakob denkt schon an den Tag, da sein Vater sterben wird, und weiß das Vorrecht, das ihm die Natur versagt hat, durch Kunst für sich zu gewinnen. Und, vorsichtig, läßt er sich erst schwören, ehe er das Gericht hergibt. So wurde der Handel abgeschlossen, durch den Esau die Erstgeburt ein für alle Mal verscherzt hat. Am Schluß der Erzählung erfahren wir erst, was denn dies von Esau so heißbegehrte Gericht eigentlich gewesen ist; es waren — Linsen! Und dafür die Erstgeburt! Esau aber ist wieder einmal glücklich satt; da macht er sich um die Zukunft keine Sorgen.

2. **Die Erstgeburt.** Zum Verständnis der Jakob-Esau-Sagen ist die wichtigste Frage, was das Erstgeburtsrecht bedeute. „Erstgeburt" ist ein Terminus des Rechtslebens, insbesondere des Erbrechtes. Das älteste, aus den Sagen zu erschließende israelitische Recht, das hier vorausgesetzt wird, bevorzugt den Erstgeborenen: das Besitztum bleibt ungeteilt bei der Familie, der Erstgeborene aber tritt an die Stelle des Vaters und wird „Herr seiner Brüder" (27, 29); „vor ihm fallen nieder die Söhne seiner Mutter" und „seines Vaters" (27, 29; 49, 8). Später ist es dann, wie es scheint, Sitte geworden, daß der Vater bei seinem Tode den Universalerben bestimmt: das ist die Voraussetzung schon in der Sage I. Mose 27. Dies Bild von der Erstgeburt hat man dann auch auf Völkerverhältnisse übertragen; dabei bedeutet die Erstgeburt eines Volkes, daß es mächtiger und reicher als seine Brüder ist. — In diesem Sinne hat man die Jakob-Esau-Sagen auf die Völker Israel und Edom gedeutet: Esau-Edom, obwohl das ältere Volk, ist jetzt dennoch seinem Bruder Jakob-Israel an Macht und Reichtum bei weitem unterlegen. Die Erzähler aber, die sich selber zu „Jakob" rechnen, berichten mit Freuden von ihrem eigenen Vorrang. Daher der urwüchsige Humor, der in diesen Geschichten durchklingt. Die Sage lacht den dummen Esau aus, der seine ganze Zukunft um ein Linsengericht verkauft hat, und jubelt über den klugen Jakob, in dem die Erzähler ihr eigenes Bild wiedererkennen. Über die sittlichen Begriffe dieser Sagen vgl. S. 206 f.

Die Erklärer haben das Verständnis der alten Erzählung vielfach dadurch verfehlt, daß sie geistliche Gedanken eingetragen haben: die „Erstgeburt", um die Jakob den Esau überlistet habe, sei der Abraham-Segen gewesen, den man als die Anwartschaft auf das verheißene Heil versteht. Aber erst die späteste Überarbeitung setzt den Segen Isaaks und den Abraham-Segen gleich (28, 4 P).

41. Isaak und die Leute von Gerar 26, 1—33 Jr.

[1]Als nun eine Hungersnot ins Land kam, eine andere als die frühere, die zu Abrahams Zeiten gewesen war,[1]) zog Isaak zu Abimelech, dem Könige der Philister, nach Gerar. [2]Da erschien ihm Jahve und sprach: *zieh nicht hinab nach Ägypten; nimm in dem Lande, das ich dir nennen will, Wohnung:* [3]suche in diesem Lande hier Schutz; ich will mit dir sein und dich segnen; denn dir und deinem Samen will ich alle diese Länder geben und so den Eid halten, den ich deinem Vater Abraham geschworen habe: [4]ich will deinen Samen viel machen wie die Sterne am Himmel und will deinem Samen alle diese Länder geben, damit sich mit deinem Samen segnen sollen alle Völker der Erde; [5]darum, weil Abraham meinen Worten

[1]) Ein Zusatz, der auf 12, 10 Rücksicht nimmt.

gehorcht und meinen Dienst getan hat, meine Befehle, Satzungen und Weisungen.
6Also blieb Isaak in Gerar.

7Als sich nun die Bewohner des Ortes nach seinem Weibe erkundigten, antwortete er: sie ist meine Schwester; denn er fürchtete sich zu sagen, sie sei sein Weib; sonst (so dachte er) könnten mich die Bewohner des Ortes der Rebekka wegen töten; denn sie ist schön von Ansehen. 8Nun geschah's, als er dort lange Zeit geblieben war, daß Abimelech, der König der Philister, einmal durchs Fenster guckte; da sah er, wie Isaak mit seinem Weibe Rebekka koste. 9Da ließ Abimelech den Isaak holen und sprach: aber sie ist ja dein Weib! Wie konntest du sagen, sie sei deine Schwester? Isaak sprach zu ihm: ja, ich dachte, ich müßte ihretwegen vielleicht gar sterben. 10Abimelech antwortete: was hast du uns da angetan! Wie leicht hätte einer der Leute deinem Weibe beiwohnen können, und du hättest eine Schuld über uns gebracht! 11Da gebot Abimelech allem Volk: wer diesen Mann oder sein Weib antastet, der soll des Todes sterben!

12Isaak säte in jenem Lande und erntete in jenem Jahre hundertfältig; und Jahve segnete ihn, 13so daß der Mann reich wurde und immer reicher, bis er sehr reich war; 14daß er Herden von Schafen und von Rindern besaß und viele Knechte.

Darum beneideten ihn die Philister. 15Alle Brunnen aber, welche die Knechte seines Vaters zur Zeit seines Vaters Abraham gegraben hatten, hatten die Philister verschüttet und mit Erde angefüllt.[1]) 16Und Abimelech sprach zu Isaak: zieh von uns, denn du bist uns zu mächtig geworden. 17So zog Isaak von dannen.

Er lagerte im Tale von Gerar und blieb dort. 18Isaak grub aber die Wasserbrunnen, welche die Knechte seines Vaters Abraham gegraben und die Philister nach Abrahams Tode verschüttet hatten, wieder aus und gab ihnen dieselben Namen, die ihnen sein Vater gegeben hatte.[1]) 19Nun gruben Isaaks Knechte im Tal und fanden daselbst einen Brunnen mit Quellwasser. 20Aber die Hirten aus Gerar gerieten mit Isaak in Streit und sprachen: uns gehört das Wasser; da nannte er den Brunnen Esek (Hader), weil sie mit ihm darüber gehadert hatten. — 21Von dort zog Isaak weiter und grub' einen anderen Brunnen; über den stritten sie auch; da nannte er ihn Sitna (Feindschaft). — 22Von dort zog er weiter und grub einen anderen Brunnen; über den stritten sie nicht; darum nannte er ihn Rehoboth (Raum), denn er sprach: jetzt hat uns Jahve Raum geschafft, daß wir uns im Lande ausbreiten können.

23Von dort zog er hinauf nach Beerseba. 24In der folgenden Nacht erschien ihm Jahve und sprach: ich bin der Gott deines Vaters Abraham; fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir; ich will dich segnen und deinen Samen viel machen um meines Knechtes Abraham willen. 25So baute er daselbst einen Altar und rief Jahve bei Namen an. Daselbst schlug er sein Zelt auf. Und Isaaks Knechte gruben daselbst einen Brunnen. — 26Als nun Abimelech aus Gerar einmal zu ihm gekommen war, samt seinem Freunde Ahusath und seinem Hauptmann Pichol, 27sprach Isaak zu ihnen: warum seid ihr zu mir gekommen? hasset ihr mich doch und

[1]) Diese Verse sollen diese Geschichte mit der vorhergehenden Abraham-Sage, welche die Quellen von Abraham graben ließ (vgl. S. 168), in Einklang bringen.

habt mich von euch vertrieben? [28]Sie sprachen: wir sehen jetzt mit eigenen Augen, daß Jahve mit dir ist: darum haben wir gesprochen: es soll ein Schwur zwischen uns beiden zwischen uns und dir[1]) sein, wir wollen mit dir einen Bund schließen: [29]du sollst uns nichts zuleide tun, wie auch wir dich nicht angetastet und dir nichts denn alles Gute getan und dich auch in Frieden haben ziehen lassen; du bist ja nun einmal der Gesegnete Jahves. — [30]So richtete er ihnen eine Mahlzeit zu, und sie aßen und tranken. [31]Am anderen Morgen in der Frühe aber schwuren sie einer dem andern. Dann entließ sie Isaak, und sie schieden von ihm in Frieden. [32]Am selben Tage noch kamen die Knechte Isaaks und brachten ihm Kunde von dem Brunnen, den sie gegraben hatten, und sprachen zu ihm: wir haben Wasser gefunden. [33]Da nannte er ihn 'Sebua' (Schwur). Deshalb heißt die Stadt Beerseba (Schwurbrunnen) bis auf diesen Tag.

1. **Quelle und Komposition.** E hat dieselbe Erzählung von Abraham 21, 22ff. Dasselbe wird nochmals 12, 10ff. und 21, 25ff., beide Male aus J[b] erzählt. Auch die Erzählung Kap. 26 kann nicht zum leitenden Faden des J gehören, weil sie die Jakob-Esau-Geschichte auseinander sprengt und weil Jakob und Esau hier kaum geboren, geschweige denn erwachsen sein können.

In seinem gegenwärtigen Zustande macht das Kapitel den Eindruck eines Mosaiks. Es enthält fünf Teile: 1) Isaaks Zug nach Gerar auf Grund einer Gottesoffenbarung, 2) die Gefahr der Rebekka in Gerar, 3) Isaaks Reichtum und sein Zug aus Gerar, 4) Brunnenstreitigkeiten, 5) der Vertrag in Beerseba. Die oben genannten Varianten, die eine straffere Einheit haben, zeigen, daß ursprünglich Nr. 2 und 3, die Ereignisse in Gerar, und ebenso Nr. 4 und 5, Brunnengeschichten in der Nähe von Gerar, zusammengehören; Nr. 2 und 3, ursprünglich eine zusammenhängende Geschichte, hat unser Erzähler aus Gründen, die oben S. 163 dargestellt worden sind, auseinander fallen lassen; Nr. 4 und 5 haben noch jetzt eine Beziehung: Nr. 4 redet vom Streit mit Gerar, Nr. 5 von dem Vertrage, der dem Streit ein Ende gemacht hat. Der Erzähler hat gefühlt, daß die verschiedenen Geschichten keine rechte Einheit bilden und daher für einen verbindenden Faden gesorgt. Darum hat er in Nr. 1 eine Gottesoffenbarung (die in den Varianten fehlt) dem Übrigen vorangestellt: Gott erscheint Isaak, gebietet ihm, in Gerar zu bleiben, und verspricht ihm, ihn zu beschützen und zu segnen. Das Folgende zeigt dann, wie diese Verheißung in Erfüllung geht: die Ehre seines Weibes, die in Gefahr kommt, bleibt erhalten; Jahve segnet seinen Acker, daß er reich wird; er läßt ihn überall Quellen finden, so daß sich schließlich die Leute von Gerar mit ihm vertragen müssen.

2. **Isaak zieht nach Gerar.** Der Grundstock stammt aus J: Jahve verheißt Isaak seinen Segen in Gerar. Beigemischt ist eine Variante aus E, in der im Unterschiede von J vorausgesetzt wird, daß Isaak in seiner neuen Heimat noch nicht angekommen ist. Ein Späterer hat die Verheißung Gottes an Isaak, eine Verheißung, die sich nach dem ursprünglichen Zusammenhang nur auf den Segen im Ackerbau und im Brunnenfinden bezogen hat, nicht vorübergehen lassen, ohne den köstlicheren Segen, den er aus den Abraham-Geschichten (15, 5; 22, 16ff.; 12, 3) kannte, einzuschalten.

3. **Die Gefahr der Rebekka.** Die Erzählung ist oben S. 163 mit ihren Varianten 12, 10ff. J[b] und Kap. 20 E verglichen worden; daselbst ist gezeigt worden, daß die vorliegende Version versucht, das Anstößige der ursprünglichen Erzählung auszumerzen und alles zum Ruhm des Ahnherrn zu kehren. Die sehr idyllische Szene, wie der König das wahre Verhältnis zwischen Isaak und Rebekka entdeckt, ist wohl so zu denken, daß König und Fremdling in enger Gasse, wo man von

[1]) Variante zum vorhergehenden Wort.

dem Fenster des einen Hauses ins andere sehen kann, einander gegenüberwohnen. Der König bemerkt, daß Isaak Rebekka so liebkost, wie nur ein Mann mit seiner Frau scherzen kann. Dieser Zug ist aus dem Namen Isaak entsponnen (ṣiḥēq = liebkosen).

4. **Isaaks Reichtum und Zug aus Gerar.** Isaaks Reichtum, ein der Sage notwendiger Zug, wird von diesem Erzähler anders als in den Varianten begründet: er wird durch Ackerbau und Jahves Segen erworben, vgl. oben S. 163. Ackerbau, in der Genesis von Patriarchen selten ausdrücklich erzählt, erscheint auch hier als besondere Ausnahme und ist hier nur eine Verlegenheitsauskunft des Erzählers, der Isaaks Reichtum doch irgendwie erklären mußte. „Hundertfältige" Ernte ist eine ungeheure Übertreibung. — Isaaks Auszug aus Gerar wird durch den Neid der Philister begründet, vgl. S. 163.

5. **Brunnenstreitigkeiten.** Das Tal von Gerar ist der Wâdi Dscherûr westlich von Kades; in diesem Wâdi liegt Esek (nicht wiedergefunden). Von da zieht Isaak weiter von Gerar fort in den Norden, nach Sitna (im Süden von er-Ruhêbe zu suchen); dann nach Rehoboth (er-Ruḥêbe). Aus den Namen der Brunnen: „Zank", „Befeindung", „Weiten" ist eine etymologische Sage entsponnen. Streit um Brunnen ist ein aus den Verhältnissen der Steppe wohl verständlicher Zug: Wasser ist sehr kostbar, denn davon ist das Leben der Pflanzen, Tiere und Menschen abhängig; besonders, wenn „die Frühlingsweide verdorrt und die Regenwasserlachen versiegt waren, mußte sich der Stamm in der Nähe eines Brunnens aufhalten, aus welchem er seine Herden tränken ließ" (G. Jacob). Wer aber neue Brunnen findet, und nun gar Brunnen mit lebendigem, d. h. Quell-Wasser, hat darin eine besondere göttliche Gnade zu erkennen. — Bezeichnend ist, daß Isaak jedes Mal nachgibt: er ist ebenso verträglich wie Abraham und geht dem Kampfe aus dem Wege wie Jakob.

6. **Vertrag von Beersеba.** Jetzt zieht Isaak, wiederum in nördlicher Richtung, nach Beerseba (Bîr es-Seba'). Ein Einsatz fügt hinzu, daß Jahve ihm dort erscheint und ihn zu segnen verheißt, worauf ihm Isaak einen Altar baut. Daß dies ein Zusatz ist, folgt daraus, daß der Altar nicht gut vor dem Zelte aufgestellt werden kann; auch zeigt sich seine spätere Entstehung darin, daß er (wie V. 3b—5) an die Abraham-Geschichte erinnert und den Segen nicht, wie die alte Sage, vom Quellenfinden, sondern von Weiterem, Höherem versteht. — In dieser Zeit, als Isaaks Knechte wiederum einen Brunnen gefunden haben, empfängt er Besuch von Abimelech. Der König kommt mit seinem „Freunde" — ein Hoftitel der vorderasiatischen Kulturstaaten — und seinem „Hauptmann", den beiden wichtigsten Personen seines Reiches. Bisher hat er dem Erzvater nicht viel Gutes gegönnt und ihn aus seinem rechtmäßigen Besitz vertrieben; aber dies alles hat Isaak nichts geschadet: Jahve hat ihn immer neue Brunnen finden lassen. Daran erkennt Abimelech, daß Isaak „von Jahve gesegnet" ist, und sorgt dafür, daß er mit einem solchen Segensträger ein gutes Verhältnis erhält. So kommt es zu einer Bundesschließung, die hier aus zwei Teilen: 1) einer gemeinsamen Mahlzeit am Abend, 2) dem Schwur am folgenden Morgen besteht. Als die Gerariten fort sind, melden die Knechte Isaak den Fund des neuen Brunnens. Darum heißt dieser Brunnen „Schwurbrunnen" (Beerseba). Und dieser Brunnen ist Isaak verblieben: jetzt, da ein Vertrag mit Gerar besteht, wagen es die Leute nicht mehr, Isaaks Eigentum anzutasten.

Allgemeines über die Erzählung vom Vertrage zu Beerseba.

1. **Varianten.** Die Erzählung ist in drei Varianten erhalten: bei E 21, 22ff., bei J^{b} 21, 25ff. und als Nachtrag in J („J^{r}") 26, 17bff. Die Varianten stimmen in der Hauptsache, daß zwischen dem Ahnherrn und Gerar ein Vertrag zu Beerseba geschlossen ist, und in vielen Einzelheiten überein; anderseits weichen sie mannigfach voneinander ab: Beerseba wird als „Schwur-" oder „Siebenbrunnen" erklärt, der Erzvater heißt Isaak oder Abraham, der fremde König ist ein Philister oder nicht, neben Beerseba werden andere Brunnen genannt oder nicht, die Erzählung wird mit einer anderen Gerar-Sage zusammen berichtet oder steht allein. Am nächsten

miteinander verwandt sind J^r und J^b. E gibt nur einen dürftigen Auszug und wird im allgemeinen jünger sein.

2. **Ursprünglicher Sinn.** Die beiden Sagen von Gerar spiegeln, wie es scheint, geschichtliche Verhältnisse wieder. Sie behandeln die Beziehungen der Söhne „Abrahams" oder „Isaaks" zu den Leuten von Gerar; jene werden als Nomaden vorgestellt, diese wohnen in einer Stadt. Jene sind ursprünglich die Schwächeren und in der Vorzeit einmal in Gerar zu Gaste gewesen. Da ist es dann auch zu Mißhelligkeiten, schließlich aber zu einem ewigen Bündnis gekommen. Und an diesen Bund sind — dies will die Sage deutlich machen — die Nachkommen der Väter auch jetzt noch, wo sie viel stärker als Gerar geworden sind, gebunden. Mehrere Brunnen, die in der Nähe liegen, sind zwischen beiden Parteien strittig; Beerseba aber gehört nicht Gerar, sondern „uns". Diese Völkerverhältnisse führen jedenfalls in sehr alte Zeit: in die Zeit, da Vorfahren Israels in den Steppen zwischen Kanaan und Ägypten zelteten.

42. Jakob betrügt Isaak um den Segen 27 JE.

[1]Es begab sich, als Isaak alt geworden und sein Augenlicht ganz erloschen war, berief er seinen älteren Sohn Esau *und sprach zu ihm: mein Sohn! Er antwortete ihm: ich höre.* [2]Er sprach: du siehst, ich bin alt geworden; ich weiß nicht, wann ich sterben muß. [3]So nimm nun dein Jagdgerät, Köcher und Bogen, geh aufs Feld und jage mir ein Wildpret; [4]*und bereite mir einen Schmaus, wie ich ihn gern habe, und bringe ihn mir herein, daß ich esse:* auf daß dich meine Seele segne, ehe ich sterbe. [5]Rebekka aber horchte, als Isaak zu seinem Sohne Esau sprach. So ging Esau aufs Feld, um ein Wildpret zu jagen und ihm zu bringen.

[6]Rebekka aber sprach zu ihrem Sohne Jakob: ich habe eben deinen Vater zu deinem Bruder Esau sagen hören: [7]bringe mir ein Wildpret *und bereite mir einen Schmaus, daß ich esse; dann will ich dich* vor Jahve *noch vor meinem Tode segnen.* [8]*So höre nun, mein Sohn, auf meine Stimme, was ich dich heiße.* [9]*Gehe hin zu der Herde und hole mir daher zwei schöne Ziegenböckchen; davon will ich deinem Vater einen Schmaus bereiten, wie er ihn gern hat.* [10]*Den sollst du deinem Vater hineinbringen, daß er ihn esse, auf daß er dich noch vor seinem Tode segne.* — [11]*Jakob aber sprach zu seiner Mutter Rebekka: ja, aber mein Bruder Esau ist haarig, und ich bin glatt;* [12]*vielleicht wird mich mein Vater betasten; dann würde ich als ein Spötter vor ihm stehen und mir einen Fluch holen statt eines Segens!* [13]*Aber seine Mutter erwiderte ihm: den Fluch, mein Sohn, nehme ich auf mich! Höre auf meine Stimme, gehe hin und hole sie mir.*

[14]*Da ging er hin, holte sie und brachte sie seiner Mutter. Seine Mutter aber bereitete einen Schmaus, wie ihn sein Vater gern hatte.* [15]Dann nahm Rebekka die guten Kleider ihres älteren Sohnes Esau, die sie bei sich im Hause hatte, und zog sie Jakob, ihrem jüngeren Sohne, an. [16]*Die Felle aber der Ziegenböckchen zog sie ihm um die Arme und, wo er am Halse glatt war.* [17]*Dann gab sie den Schmaus* nebst dem Brot,[1]) *den sie bereitet hatte, ihrem Sohne Jakob in die Hand.*

[18]*So ging er zu seinem Vater hinein und sprach: mein Vater!*

[1]) Zusatz, vgl. S. 197, A. 2.

er antwortete: ich höre; wer bist du, mein Sohn? 19*Jakob sprach zu seinem Vater: ich bin dein Erstgeborener, Esau; ich habe getan, wie du mir befohlen hast.* Setz dich auf und iß von meinem Wildpret, auf daß mich segne deine Seele. 20Da sprach Isaak zu seinem Sohne: wie kommt es, daß du so bald etwas gefunden hast, mein Sohn? Er sprach: weil Jahve, dein Gott, mich es hat treffen lassen. 21*Isaak sprach zu Jakob: tritt herzu, daß ich dich betaste, mein Sohn: ob du wirklich mein Sohn Esau seiest oder nicht.* 22*Da trat Jakob zu seinem Vater Isaak, und da er ihn betastet hatte, sprach er:*

Die Stimme ist Jakobs Stimme,
aber die Arme sind Esaus Arme.

23*Und er erkannte ihn nicht, denn seine Arme waren haarig wie die Arme seines Bruders Esau. So segnete er ihn denn.* 24Er sprach: bist du wirklich mein Sohn Esau? Er sprach: ich bin's. 25Da sprach er: so bringe es mir her, daß ich esse vom Wildpret meines Sohnes, damit dich segne meine Seele. Da brachte er es ihm, und er aß; er trug ihm Wein hinein, und er trank.[1]) 26Und sein Vater Isaak sprach zu ihm: tritt herzu und küsse mich, mein Sohn. 27Da trat er hinzu und küßte ihn; er aber roch den Geruch seiner Kleider; da segnete er ihn und sprach:

Ja, der Geruch meines Sohnes
wie der Geruch des 'reichen' Gefildes,
das Jahve gesegnet hat.
28*So gebe dir Gott*
vom Tau des Himmels
und von den Fettgefilden der Erde
und Korn und Wein die Fülle!
29Völker müssen dir dienen, und Nationen sich vor dir beugen;
sei ein Herr deiner Brüder,
deiner Mutter Söhne sollen sich dir beugen!
Verflucht sei, wer dir flucht; gesegnet, wer dich segnet!

30Als nun Isaak den Segen über Jakob eben vollendet hatte, *kaum war Jakob von seinem Vater Isaak hinausgegangen,* da kam Esau, sein Bruder, von der Jagd; 31*der bereitete auch einen Schmaus und trug ihn zu seinem Vater hinein,* und er sprach zu seinem Vater: richte dich auf, mein Vater, und iß vom Wildpret deines Sohnes, auf daß mich segne deine Seele. 32*Sein Vater Isaak sprach zu ihm: wer bist du? Er sprach: ich bin dein erstgeborener Sohn Esau.* 33Da entsetzte sich Isaak über die Maßen sehr und sprach: wer war denn der, der das Wildpret gejagt und mir gebracht hat? Das hab ich 'arglos' gegessen, bevor du kamst; und den habe ich gesegnet. So wird er auch gesegnet bleiben! 34Sobald aber Esau diese Worte seines Vaters hörte, erhob er ein gar lautes und jämmerliches Geschrei und sprach zu seinem Vater: segne auch mich, mein Vater! 35*Er sprach: dein Bruder ist mit List gekommen und hat deinen Segen genommen.* 36*Er sprach: ja, mit Recht hat man ihn Jakob (Betrüger) genannt: nun hat er mich schon zweimal betrogen; meine Erstgeburt hat er genommen; nun nimmt er*

[1]) Zusatz, vgl. S. 197, A. 2.

auch meinen Segen! Dann sprach er: hast du mir keinen Segen vorbehalten? [37]*Isaak antwortete und sprach zu Esau: ach, ich habe ihn zum Herrn über dich gesetzt und all seine Brüder ihm zu Knechten gegeben; ich habe ihn mit Korn und Wein versorgt; was könnte ich dir noch tun, mein Sohn?* [38]*Esau sprach zu seinem Vater: ist das dein einziger Segen, mein Vater? Segne auch mich, mein Vater!* 'Und Isaak verstummte'. *Und Esau erhob seine Stimme und weinte.* [39]*Aber sein Vater Isaak antwortete und sprach zu ihm:*

Von den Fettgefilden der Erde fern sollst du wohnen,
vom Tau des Himmels oben fern!

[40]*Vom Schwert mußt du leben, deinem Bruder sollst du dienen! [Wenn du dich aber losmachst, wirst du sein Joch von deinem Halse reißen].*

[41]*Esau aber stellte dem Jakob nach, um des Segens willen, mit dem ihn sein Vater gesegnet hatte;* und Esau sprach bei sich: bald kommt die Zeit, da man um meinen Vater die Trauer hält; dann will ich meinen Bruder totschlagen. [42]Als nun der Rebekka diese Worte ihres älteren Sohnes Esau hinterbracht wurden, sandte sie hin und ließ ihren jüngeren Sohn Jakob rufen und sprach zu ihm: weißt du, daß dein Bruder Esau sich an dir rächen und dich totschlagen will? [43]*Nun also, mein Sohn, höre auf meine Stimme, auf, flieh du zu meinem Bruder Laban* nach Haran [44]und bleibe eine Weile bei ihm, bis daß sich der Grimm deines Bruders wende, [45]*bis sich der Zorn deines Bruders von dir wende und er vergesse, was du ihm angetan hast;* dann will ich hinsenden und dich von dannen holen lassen. Warum soll ich euch beide an einem Tage verlieren?

[46]Rebekka sprach zu Isaak: die Hethiterinnen verleiden mir das Leben; wenn Jakob auch so eine Hethiterin nimmt, eine Eingeborene, was soll mir da das Leben?[1])

20 [1]So ging Jakob aus Beerseba, auf den Weg nach Haran.

Daß das Kapitel aus J und E zusammengesetzt ist, wird durch eine Kette von Varianten bewiesen.

1. **Die Erzählung des Jahvisten.** Die Exposition der Erzählung ist 25, 27 f. und enthält Angaben, die beide Rezensionen besessen haben müssen. Auch das Folgende ist beiden Quellen gemeinsam: Isaak, alt und blind, erwartet den Tod und will jetzt, solange es noch Zeit ist, seinen „Segen" sprechen. Die Weisſagung des Sterbenden, insbesondere des sterbenden Vaters, ist ein beliebtes Sagenmotiv; hier ist es so gewandt, daß Isaak Vollmacht hat, vor seinem Tode noch ein einziges wirkendes Segenswort zu sprechen; ursprünglich ist das wohl so gedacht, daß er dadurch seinen Erben bestimmt. Auch daß der Blinde die Gabe der Weisſagung besitzt, kommt häufig vor. Diesen Segen aber will er seinem Erstgeborenen, den er seines Wildprets wegen Jakob vorzieht, zuwenden, vorher aber noch einmal das schöne „Wildpret" – das Wort ist ein Kennzeichen dieser Quelle – essen: ursprünglich scheint der Gedanke zugrunde zu liegen, daß er sich zu der Zauberhandlung durch ein kräftiges Mahl stärken muß. Die kluge Rebekka aber hatte zur rechten Zeit gehorcht und will den Segen gern an „ihren" Jakob bringen: daß sie gehorcht hat, nimmt ihr die Sage ebenso wenig übel, wie daß sie Jakob vorzieht; denn Frauen – so denkt sie – sind

[1]) Der Vers stammt von einem Redaktor, der das 26, 34 f. von P. angedeutete Motiv hier wieder in Erinnerung bringt.

überhaupt neugierig und horchen an den Türen, und Gerechtigkeit in der Behandlung der Kinder ist auch sonst keine israelitische Eigenschaft. Mit weiblicher List versteht sie es, Isaak zu betrügen. Sie bereitet ein „falsches" Wild — eine Notiz, interessant für die Geschichte der Kochkunst — und verkleidet Jakob, indem sie ihm Esaus gute Kleider anzieht. Man beachte, daß sie es ist, welche die List angibt: sie ist des klugen Sohnes würdige Mutter; Schlauheit und List ist ein Erbstück aus ihrer Familie (29, 14). Die guten Kleider Esaus, so denkt die Sage, befinden sich im Gewahrsam der Mutter; und Esau würde sie zum Segen, der eine religiöse Handlung ist, angezogen haben. — Die folgende Szene sollen wir hören voll Spannung, ob die List wohl gelingen wird; in diesem Interesse ist sie genau ausgeführt. Ganz unbefangen tritt Jakob vor den Alten hin. Diesem aber fällt auf, daß sein Sohn so bald wieder da ist; sonst dauert die Jagd doch länger. So muß Jakob lügen, und er lügt — sehr gut, mit frommen Worten, die uns fast blasphemisch klingen mögen, die ihm aber die urwüchsige Sage nicht weiter verdacht hat. Doch Isaaks Argwohn ist nun einmal erregt; darum fragt er jetzt geradezu, ob er wirklich Esau sei. Und nun lügt Jakob geradezu. So scheint Isaak beruhigt zu sein und ißt. Aber auch der Alte hat seine Hintergedanken: ehe er segnet, bittet er den Sohn, ihn zu küssen; und beim Küssen — riecht er, ob es Esau sei! Sehen kann er nicht mehr, aber der Geruch ist ihm treu geblieben. Und nun riecht er — Esaus Kleider! Der Zug, daß Esau einen bestimmten Geruch an sich hat, ist nach unserem Geschmack reichlich derb: vorausgesetzt wird hier, daß man die Stände, Völker, Länder nach ihrem Geruch unterscheiden kann: der Hirt riecht nach seinen Schafen, der Jäger nach dem Felde und dem Wild. — Und nun — in geistreichem Übergang — der Segen. Der Duft, den er riecht, bringt ihn in Inspiration; in diesem Duft riecht er die Zukunft seines Sohnes. Und so weissagt er ihm reichen Segen seines Gefildes und Herrschaft über Völker; in den letzten Worten tritt die Beziehung der Sage auf das Volk Israel hervor. — Hiermit könnte die Erzählung schließen; aber um deutlich zu machen, eine wie große Sache der Segen ist, wird noch die Szene der Entdeckung hinzugefügt und Isaaks Erschrecken und Esaus Schmerz geschildert. So sehr es aber auch Beiden leid tut, an der Sache ist nichts mehr zu ändern: das einmal ausgesprochene Segenswort ist unwiderruflich, und auch der Segnende selbst hat darüber keine Macht mehr. Der moderne Leser wird hier Esau bemitleiden, und so mögen schon J und E gedacht haben; der alte Erzähler aber lacht sich, als ein echter Sohn Jakobs, ob der gelungenen List ins Fäustchen. — Eine letzte Szene beschreibt, zugleich als Überleitung zum folgenden Sagenkranz, wie es zu Jakobs Flucht vor Esau gekommen ist. Esau ist — als Jäger — ein grober Schlagetot, der die mangelnde Klugheit mit den Fäusten wett machen will und plant, seinen Bruder, dessen Betrug er an den Kleidern entdeckt haben mag, nach dem Tode des Vaters zu töten. Auch diesmal aber überlistet ihn Jakob, indem er sich, wiederum durch die Mutter angeleitet, zur rechten Zeit in Sicherheit begibt. — Rebekka fürchtet, an einem Tage beider Kinder beraubt zu werden: der Mörder seines Bruders wird durch die Verwandten getötet. Der Ort, wohin sich Jakob begibt, ist im Unterschiede zu E Haran, vgl. oben S. 131.

2. **Die Erzählung des Elohisten** stimmt mit der des J in den Grundzügen überein, weicht aber in folgenden Einzelheiten von ihr ab. Rebekka bereitet als falsches Wild ein Ziegenböckchen, mit dessen Fell sie zugleich Arme und Nacken Jakobs — die anderen Körperteile sind durch das Gewand bedeckt — bekleidet, damit er sich so rauh wie Esau anfühle. Diese doppelte Verwendung des Tieres ist um so geistreicher, als zugleich ursprünglich eine Anspielung an den Namen Seir zugrunde liegt (sā'ir = Ziegenbock). Die Zuhörer jubeln gewiß über den prächtigen Witz und amüsieren sich darüber, daß die Leute von Seir so zottig sind, daß sie sich nicht anders als die Ziegen anfühlen. Man beachte das Gespräch von Mutter und Sohn: Jakob, der gleich an seine glatte Haut denkt, ist gewiß nicht dumm; aber die Mutter, die sofort ein Mittel weiß, den Übelstand zu heben, ist noch um vieles klüger. Jakob fürchtet bei der Entdeckung, als ein „Spötter", d. h. Religionsverächter, — der Segen gilt auch hier als eine religiöse Handlung — den väterlichen

Fluch zu erhalten; aber er ist gleich beruhigt, als die gute Mutter den etwaigen Fluch — nach antiker Anschauungsweise — auf sich selber nimmt. — Demnach wird auch die folgende Szene hier etwas anders erzählt. Mit der einfachen Lüge: „ich bin Esau" tritt Jakob vor den Vater hin; und dieser — dies ist jetzt ausgelassen — ißt von dem Mahle. Aber argwöhnisch, weil er doch Jakobs Stimme vernimmt, betastet er ihn zur Sicherheit. Jetzt ist er dicht an der Entdeckung: „die Stimme ist Jakobs Stimme!" Nun ein Augenblick der höchsten Spannung des Hörers. Aber zuversichtlich-freudig fügt der Alte hinzu: „Aber die Arme sind Esaus Arme!" So dicht bei der Wahrheit und doch betrogen! Auch hier hat die älteste Sage an Mitleid mit dem armen Blinden nicht gedacht; doch mag schon E anders empfunden haben. Und nun der Segen in großartigen Worten: ein reiches Land und die Herrschaft über die Brüder! Diese Worte fallen ebenso wie die entsprechenden bei J aus dem Rahmen der Sage heraus, da sie den Besitz Kanaans und mehrere Brüder voraussetzen: der Jakob, dem Kanaan gehört und dem seine Brüder dienen, ist das Volk Israel, das sich Edom, Ammon und Moab unterworfen hat. — Auch hier eine ausgeführte Schlußszene. Als Esau nun hineinkommt, weiß Isaak, da er ja Jakobs Stimme erkannt hat, sofort, wer der Betrüger gewesen ist, was in der anderen Rezension (V. 33) nicht der Fall ist. Und im Schmerz und Zorn über Jakobs Betrug findet Esau eine — Etymologie von „Jakob": er heißt mit Recht so, denn er ist ein Betrüger (ʿâqâb = betrügen). Eine solche für uns seltsame Anspielung an den Namen ist dem Hebräer vertraut; auch die Propheten machen ihre Wortspiele in höchstem Zorn. Der alte israelitische Hörer aber vernimmt diese Erklärung des Namens seines Ahnherrn mit dem Behagen des Siegers. Und endlich rafft sich der Alte, von Liebe und Mitleid bewegt, dazu auf, dem flehentlich bittenden Esau auch einen Segen zu spenden — dies im Unterschiede zu J. Geistreich beginnt dieser Segensspruch mit denselben Worten wie denjenigen, die Isaak über Jakob gesprochen hat. Aber wider seinen Willen verkehren sich die Worte in ihr Gegenteil, der Segen wird zum Fluch. „Vom Schwert", d. h. als Räuber, von Mord und Raub muß Esau leben: was hier nicht als frevelhaft, sondern nur als ein trauriges Los gefühlt wird. So lebt das Volk Edom, weil ihn sein Boden nicht genügend nährt, vom Raube der Karawanen. „Und deinem Bruder mußt du dienen": Edom ist durch David unterjocht worden. Ein Späterer, der Edoms Befreiung unter Joram um 840 v. Chr. (II. Kön. 8, 20ff.) erlebt hat, hat eine Weissagung darauf in V. 40b hinzugefügt. Am Schluß wie bei J Jakobs Flucht.

3. **Sittliche Beurteilung.** Zum Verständnis dieser Geschichte ist die Hauptfrage, wie der Betrug Jakobs zu beurteilen sei. Vergeblich haben viele Erklärer versucht, die Geschichte zu einer sittlichen zu stempeln. Man hat auf Jakobs mancherlei Kämpfe und Nöte hingewiesen und in ihnen die gerechten Strafen für seine Sünden und zugleich die Erziehungsmittel, durch die ihm der unlautere Sinn abgetan würde, gesehen. Dies aber ist nicht die Betrachtungsweise der alten Sagen, die von einer Reue Jakobs nichts wissen und nach denen er seine Künste und Listen nicht abgelegt, sondern, je älter er geworden ist, um so besser gelernt hat. Vielmehr ist und bleibt der Inhalt dieser Erzählung, daß ein Betrug schließlich ein glückliches Ende nimmt: der Schelm Jakob gewinnt den Segen wirklich für sich, und die Hörer sind die glücklichen Erben des Betrügers. Zugleich aber ist es wirklich schwer, den Humor dieser Sagen zu verkennen. Wie könnte es auch anders als derb humoristisch gemeint sein, daß Jakob Esaus haarige Haut nachahmt, indem er sich das Fell von Ziegenböckchen umbindet! Ferner ist ganz deutlich, daß die Erzählung nach israelitischer Auffassung Völkertypen schildern will. Ganz unmöglich aber ist der Gedanke, die Söhne Jakobs hätten hier etwas Schändliches von ihrem Ahnherrn erzählen und damit an sich selber einen häßlichen Zug als ihre Haupteigenschaft brandmarken wollen. Vielmehr sind diese Geschichten sicherlich ursprünglich zu des Heros und zu des eigenen Volkes Ruhme erzählt worden. Man kann also in diesen Betrügereien nicht Sünde und Schande, sondern nur lustige, gelungene Streiche gesehen haben. Auch sollte man einsehen, daß eben durch diesen Humor dieser Sagen das Unsittliche darin gemildert wird. — Anderseits aber muß es auch

dem Modernen erlaubt sein, seine eigene Stellung zu diesen Dingen ohne Scheu auszusprechen. Nach unserer Empfindung ist gerade dieser Streich Jakobs zu unsittlich, um lustig zu sein. Und besonders anstößig ist uns die Rolle, welche die Religion in den Geschichten spielt: ein Gottessegen wird durch Betrug gewonnen! Der Betrüger Jakob soll zugleich ein Träger der göttlichen Offenbarung sein! — Die richtige Stellung zu den Jakob-Sagen aber gewinnt man, wenn man sie geschichtlich betrachtet. Es hat auch in Israel eine Zeit gegeben, in der die Sittlichkeit und die Religion noch nicht den engen Bund miteinander geschlossen hatten, den wir jetzt als selbstverständlich betrachten. Der Gott, von dem diese Alten ursprünglich erzählten, ist nicht der Gesetzgeber der Zehn Gebote, sondern eine viel urwüchsigere Figur, ein Gott, der seinen Liebling und seinen Stamm auf all seinen Wegen, auch den krummen, behütet: das ist ein Gottesbegriff, welcher der ältesten Zeit ebenso unanstößig war, wie es den griechischen Sagen natürlich ist, daß der listenreiche Odysseus gerade seiner Schlauheit wegen das Wohlgefallen der klugen Göttin Athene besitzt. Nun darf man freilich in dieser Freude des Hebräers an Klugheit und List, die ihn manchmal auch an Betrug und Lüge keinen Anstoß nehmen läßt, einen bezeichnenden Zug seiner Anlage sehen. Anderseits sollten wir nicht vergessen, daß die Betonung der Sittlichkeit in der Religion ein Erbe ist, das wir gerade Israel und seinen Propheten verdanken. — Daß selbst J und E diese lustigen Geschichten in ihre Sagensammlungen aufgenommen haben, zeigt, wie beliebt sie gewesen sein müssen: sie ließen sich nicht ausrotten. Vielleicht werden sie selber und die späteren Leser versucht haben, die Erzählung ins Sittliche umzudeuten: was sich aber im Text nicht niedergeschlagen hat und sich daher auch nicht sicher behaupten läßt; wir erkennen nur, daß sie möglichst glimpflich berichtet haben (V. 12) und daß sie — wie es scheint — nicht ohne Sympathie für die beiden Betrogenen gewesen sind (V. 30 ff); das glückliche Ende des Betruges aber haben sie nicht ändern wollen und können.

4. **Die Gestalten der Sage.** Die Sagen von Jakob und Esau betrachten diese in ihrer gegenwärtigen Form als die Ahnherren der historischen Völker Israel und Edom. Edom ist das uns wohlbekannte Volk im Süden des Toten Meeres. Für Edom wird in manchen Anspielungen auch der Name Seir gebraucht: das ist der Name eines Urvolkes, das zu den Horitern gehört hat und das später von Edom unterworfen und schließlich aufgesogen worden ist; seine Stämme und Geschlechter werden I. Mose 36, 20 ff. noch aufgezählt. Sitzen geblieben ist der Name Seir noch als der Name des Landes und Gebirges. Nun beweist schon die Tatsache, daß für dieselbe Gestalt zwei, ja drei Namen überliefert sind, daß es sich hier um ursprünglich verschiedene Gestaltungen handelt. Es ist aber bezeichnend, daß die Sagen, die vom Verhältnis der beiden Brüder handeln, nicht die Namen Israel und Edom, sondern stets Esau und Jakob gebrauchen, während dagegen die geschichtlichen Erzählungen niemals Jakob und Esau, sondern immer nur Israel und Edom sagen; das bedeutet, daß sich diese Sagen ursprünglich nicht auf Israel und Edom beziehen, sondern erst nachträglich auf diese übertragen worden sind. Das ist auch aus den Geschichten selber deutlich zu erkennen. Die Sagen passen nicht recht auf Israel und Edom: in der Sage ist Jakob sehr wenig tapfer und kriegerisch: er sucht vor seinem Bruder sein Heil in der Flucht; in der Geschichte aber hat Israel Edom im Kriege überwunden. In der Sage ist Esaus Haupteigenschaft seine Dummheit; in der Geschichte aber ist gerade Edoms Weisheit berühmt (Jer. 49, 7). — Was sind nun aber die Gestalten Jakob und Esau ursprünglich gewesen? Wir vermögen nur zu sagen, daß sie die Typen des Hirten und des Jägers darstellen. Wie man aber diese beiden Gestalten im Übrigen ursprünglich aufgefaßt hat, wo sie eigentlich zu Hause sind und welches Recht man hatte, sie auf die historischen Völker Israel und Edom zu beziehen, bleibt völlig im Dunkeln. Auch die Vermutung, daß Esau dieselbe Gestalt wie der phönizische Usōos, der Jäger und feindliche Bruder des Samēmrumos, sei, ist unsicher. Der Name „Jakob" ist Personenname, vgl. oben S. 41.

5. Für die eigentliche Erklärung des **Sinnes der Sage** müssen also, soweit es noch möglich ist, die ursprünglichen und die hinzugekommenen israelitischen Be-

standteile unterschieden werden. Jene liegen im Grundstock der Erzählung vor, diese besonders deutlich in den Segenssprüchen, die, wie oben (S. 205 f.) gezeigt worden ist, aus der Sage herausfallen, indem sie von vielen Brüdern Jakobs, von den Völkern, die er beherrscht, und von dem Acker- und Weinlande Kanaan sprechen. Die alte Sage aber behandelt ebenso wie 25, 28–34 das Thema vom Jäger und Hirten. Die beiden Brüder streiten sich um den Vorrang: das Tier des Jägers schmeckt besser, aber der Hirt hat das seinige schneller bei der Hand. Der Jäger ist kriegerischer, aber der Hirt ist klüger. Der Jäger ist der Erstgeborene: er schätzt den Viehzüchter gering; aber die Klugheit des Hirten erringt schließlich den „Segen": er bekommt das bessere Feld und selbst die Macht über seinen Bruder. – Israel hat diesen Wettstreit der ungleichen Brüder auf sein Verhältnis zu Edom gedeutet: Edom, das ältere Volk (I. Mose 36, 31 ff.), ist Israels erstgeborener Bruder; und doch hat Israel das bessere Land, Kanaan, voller Korn und Wein, und es hat Edom unterjocht. Diese Umdeutung der Sage wird in Juda, das Edom benachbart war, in der Zeit etwa von 980 (Edoms Unterjochung) bis 840 (Edoms Befreiung) geschehen sein.

43. Die Bethel-Sage 28, 11—22 EJ.

11 *Da traf er zufällig die Stätte und blieb daselbst zur Nacht, weil die Sonne schon untergegangen war. Er nahm einen von den Steinen der Stätte, stellte ihn sich zu Häupten und legte sich an dieser Stätte schlafen.* 12 *Da träumte ihm, eine Leiter sei auf die Erde gestellt, deren Spitze an den Himmel rühre, und Engel Gottes stiegen auf ihr auf und ab.* 13 Und siehe, Jahve stand vor ihm und sprach: ich bin Jahve, deines Vaters Abraham Gott und Isaaks Gott. Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. 14 Dein Same soll dem Staube der Erde gleich werden; du sollst dich nach Westen, Osten, Norden und Süden hin ausbreiten; und alle Geschlechter des Erdbodens sollen sich mit dir segnen[1]). 15 Ich aber will mit dir sein, überall, wo du hingehst, dich behüten und dich in dies Land zurückbringen; denn ich will dich nicht verlassen, bis ich ausgeführt, was ich dir verheißen habe. 16 Da erwachte Jakob aus dem Schlafe und sprach: wahrlich, Jahve ist gegenwärtig an dieser Stätte; ich aber wußte es nicht! 17 *Er fürchtete sich aber und sprach: wie schaurig ist diese Stätte! Das muß Gottes Haus sein! Dies ist das Himmelstor!* 18 *Am anderen Morgen, in der Frühe, nahm Jakob den Stein, den er sich zu Häupten gestellt hatte, stellte ihn als Malstein auf und goß Öl oben darauf.* 19 Er nannte aber die Stätte Bethel; aber früher hieß die Stadt Lus[2]). 20 *Und Jakob tat dies Gelübde: wenn Gott mit mir sein, auf dem Wege, den ich jetzt gehe, mich behüten, mir Brot zum Essen und Kleider zum Anziehen geben wird* 21 *und ich wohlbehalten wiederkehre in meines Vaters Haus*: so soll Jahve mein Gott werden[3]), 22 *so soll dieser Stein hier, den ich als Malstein aufgestellt habe, ein Gotteshaus werden, und alles, was du mir geben wirst, will ich dir getreulich verzehnten.*

---

[1]) „Und mit deinem Samen" hinkt nach.

[2]) Glosse; zur Zeit dieser Geschichte war hier noch keine Stadt.

[3]) Zusatz eines Späteren, der das Folgende ungenügend fand, da hier nur vom Steine und nicht von Gott geredet wird. Dem alten Erzähler aber ist selbstverständlich, daß Jakob Gott kennt und ehrt, vgl. V. 20.

Auch hier zwei verschiedene Rezensionen.

1. **Die Erzählung des Elohisten.** Die Exposition will begründen, wie es kam, daß Jakob die heilige Stätte fand: zufällig trifft er bei Sonnenuntergang einen bestimmten Ort, zufällig sucht er sich gerade diesen zum Übernachten aus und zufällig nimmt er einen von den Steinen, die dort zahlreich umherlagen und noch jetzt dort liegen; damit aber hat gerade er „die (heilige) Stätte" und den späteren heiligen Stein von Bethel getroffen. Und nun wird ihm im Traum die Heiligkeit der Stätte offenbar. Er schaut die Leiter, die Himmel und Erde verbindet und auf der die Gottesengel auf- und niedersteigen. Höchst altertümliche, ursprünglich mythologische Vorstellungen: Gott sendet seine Boten vom Himmel her, wo er wohnt, auf die Erde; um aber vom Himmel auf die Erde und wieder zurück zu kommen, benutzen diese Wesen eine Leiter; und diese steht in Bethel. Von solcher Himmelsleiter hören wir auch sonst: es ist ein naheliegender Glaube der Völker, daß die Himmlischen auf solcher Leiter, Treppe oder Brücke zur Erde gelangen. Man beachte auch, daß die Engel dabei nicht als geflügelt vorgestellt werden; die Flügel göttlicher Wesen sind ursprünglich – was wir Modernen vergessen haben – Teile eines Tierkörpers (des Adlers) und finden sich im Alten Testament nur in Tierkompositionen, vgl. Jes. 6; Ez. 1. – Die Vorstellung von den „Engeln" Gottes ist aus doppelter Wurzel entstanden. Die entwickeltere Religion, nicht nur in Israel, empfindet, daß es in vielen Fällen dem Gott, zumal dem höchsten Gott, gezieme, nicht selber aufzutreten, sondern einen Boten zu senden, vgl. oben S. 146. Wie nun der große König eine Menge Menschen hat, die zu solchem Dienst bereit stehen, so hat auch die Gottheit viele Engel zur Verfügung. Insbesondere steht hier das Bild eines höchsten Himmelskönigs vor Augen, ein Bild, das der Mythologie angehört und in Israel auf Jahve übertragen worden ist. Zugleich aber leben in diesen „Engeln Gottes" göttliche Wesen des ältesten Glaubens wieder auf, die jetzt, auf höherer Stufe der Religion, zu Dienern und Boten des höchsten Gottes herabgedrückt worden sind. – Eine weitere Offenbarung wird hier – im Unterschiede zu J – Jakob nicht mitgeteilt; was er erfährt, ist nur dieses, daß dieser Ort heilig ist. – Nun erwacht Jakob, und seine erste Empfindung ist jetzt der Schrecken: alles Göttliche ist furchtbar. Und nun schließt er aus dem Geschauten, daß hier Gottes Wohnsitz und das Himmelstor sei. „Das Himmelstor", eine Vorstellung, die hier als bekannt gilt und uns auch aus anderen Religionen vielfach bezeugt ist, ist ursprünglich am Himmel zu denken: da der Himmel als fester Bau gedacht wurde (vgl. oben S. 104), so erschien es als selbstverständlich, daß er Tore für die Götter, Sterne, Winde haben müsse. Das „Gotteshaus", das mit dem Himmelstor zusammengenannt wird, kann also ursprünglich nichts anderes als der Palast der Gottheit im Himmel sein. Der Wortlaut unserer Stelle zeigt aber, daß der Erzähler E, das Mythologische leise mildernd, die irdische Stätte als Gottes Wohnsitz und als Tor zum Himmel aufgefaßt hat. „Haus Gottes" ist zugleich eine Erklärung von „Beth-el". – Den Stein, auf dem die himmlische Leiter gestanden hat, behandelt Jakob nun als einen heiligen; er stellt ihn als „Massebe" auf und begießt ihn mit Öl. Dieser Stein ist nach unserer Stelle das eigentliche Heiligtum von Bethel. Steinverehrung ist im Orient bei Phöniziern, Babyloniern, Syrern, Arabern (Kaaba), Ägyptern (Obelisken) heimisch und auch dem ältesten Israel wohlbekannt. Masseben, d. h. mehr oder weniger kunstvoll behauene und senkrecht „aufgestellte" Felsblöcke stammten in Kanaan aus vorgeschichtlicher Religion und standen wohl in jedem wohlausgestatteten Heiligtum. Die älteste Anschauung ist dabei, daß der Stein gottbeseelt sei, eine Anschauung, die auch für Israel durch den Namen dieses Steines „Bethel" = „Gotteshaus" belegt ist. Der für die Steinverehrung bezeichnende Brauch, die Steine zu salben, ursprünglich als Speisung des im Steine hausenden Gottes gedacht, ist gleichfalls in der Bethel-Geschichte bezeugt. Auf späterer, entwickelterer Stufe geht dann der Gedanke vom Wohnen der Gottheit in diesen Steinen allmählich verloren. Schon die alte Sage versteht den ursprünglich so engen Zusammenhang von Stein und Gott nicht mehr und begründet ihn durch eine Geschichte, wonach der Stein zur Erinnerung an eine göttliche Offenbarung oder ein anderes Ereignis aufgestellt worden ist, vgl. oben S. 39.

— Dem offenbaren Gott oder dem bekannten Gottessymbol aber ziemt es sich, ein Geschenk darzubringen; daher begießt Jakob den Stein mit Öl. Solche Ölbegießung wird in Bethel regelmäßige Sitte gewesen sein. Auch daß die heilige Handlung gerade am Morgen geschieht, erzählt die Sage wohl mit Willen; der Morgen ist die Opferzeit. Freilich wird E die Salbung nicht mehr als ein dem Numen des Steins dargebrachtes Opfer, sondern nur als Ritus der Einweihung verstanden haben. — Und nun benutzt Jakob die Gelegenheit, wo er der Gottheit nahe ist, und spricht ein Gelübde. Das Gelübde, eine antike, naive Form des Gebetes, ist ein bedingtes Versprechen: für den Fall der Erfüllung eines Herzenswunsches gelobt man der Gottheit, ihr eine bestimmte Gabe darzubringen; naiv ist diese Form, weil man dabei die Gottheit durch die Aussicht auf ein ihr willkommenes Geschenk günstig zu stimmen hofft. Ein solches Gelübde zerfällt seiner Natur nach in zwei Teile: 1) die Bedingung, 2) das Versprechen. Wenn die Gottheit ihn auf der Reise behütet und ihn wohlbehalten nach Hause zurückbringt — dies sein sehnlicher Wunsch —, so will er bei der Rückkehr, auf der er hier wieder durchkommen muß, diesen Stein als heiligen Stein, als „Gotteshaus", — wiederum eine Anspielung auf den Namen „Bethel" —, verehren und ihm von allem, was Gott ihm schenken wird, das Zehnte darbringen. Vorausgesetzt ist, daß es Kultussitte in Bethel war, hier die Zehnten des Ertrages darzubringen. Die Fortsetzung der Erzählung von Bethel und die Bezahlung des Gelübdes bringt E Kap. 35.

2. **Die Erzählung des Jahvisten** stellt die Art der Offenbarung viel einfacher dar: es heißt nur, daß Jahve „vor" dem schlafenden Jakob stand; der Jehovist hat das entsprechende Wort als „auf ihm" gedeutet und auf die Leiter, im Hebräischen ein Maskulinum, bezogen. Dagegen gibt der Jahvist hier eine Gottesrede, in welcher der Gott nach der Art der alten Erzählungen (vgl. oben S. 184) zunächst seinen Namen nennt und ihm sodann den einstigen Besitz dieses Landes, sowie seinen Schutz auf der Reise und glückliche Wiederkehr verspricht: eine herrliche Verheißung! Der Jahvist hat also denselben Gedanken, der bei dem Elohisten die Form des Gelübdes hat, als göttliche Verheißung eingekleidet. Ein Späterer, dem diese Worte, die den Alten als ganz besonders herrlich erschienen, noch nicht genügten, hat noch V. 14 hinzugefügt; ähnliche Zusätze sind 13, 14ff.; 22, 15ff.; 26, 14 u. a. — Die Wirkung dieser Offenbarung aber auf Jakob ist nicht etwa freudige Dankbarkeit, sondern, ganz wie bei E und echt antik, der Schauer vor der Gottheit: es fällt ihm aufs Herz, daß er unwissend diese hochheilige Stätte als profan behandelt hat; Voraussetzung ist, daß es schwere Sünde ist, das Heilige, auch unbewußt, zu profanieren. Durch Jakobs Worte schimmert noch hindurch, daß die sich so offenbarende Gottheit, deren Weilen an dieser Stätte ihm vorher unbekannt gewesen ist, nicht der allgewaltige Jahve, sondern ein Lokalnumen, der „Gott von Bethel" (31, 13; 35, 7), ist. — Zum Schluß nur noch die Namengebung.

Allgemeines über die Bethel-Sage.

1. **Bethel.** Die Sage erzählt nach ursprünglicher Absicht die Entstehung des Heiligtums von Bethel. Bethel (jetzt Bētīn) ist ein besonders altes und berühmtes Heiligtum; zur Zeit der Könige stand daselbst ein Reichstempel; die Stätte hatte in Israel eine Bedeutung wie Köln und Fulda im katholischen Deutschland. Unsere Sage verherrlicht ursprünglich die Stätte als Jahves Heiligtum, stammt also aus der Zeit vor den Propheten, die Bethel erbittert bekämpft haben. Auch andere Züge der Sage, wie das Salben des Steins und die Himmelsleiter sprechen für ihr hohes Alter. Die gewaltige Bedeutung Bethels wird auch von der Erzählung widergespiegelt: in Bethel steht die Himmelsleiter; wenn also die Himmlischen vom Himmel hernieder und wieder zurück wollen, müssen sie durch diesen Ort.

2. **Ausgeführte Notiz.** Ursprünglich ist das Stück kaum eine „Geschichte" zu nennen, da jede Verwickelung fehlt. Vielmehr liegt nichts anderes als eine kurze „Notiz" zugrunde, wie wir sie als Lokaltradition auch sonst häufig treffen, vgl. oben S. 34. Diese Notiz ist dann in die Erzählungen von Jakob eingestellt und aus

diesem Zusammenhange weiter ausgeführt worden: Jakob hat diesen Stein bei seiner Flucht vor Esau angetroffen und hat hier eine Verheißung gehört oder ein Gelübde gesprochen, die sich auf seine Wanderschaft und die Hoffnung der Rückkehr bezogen.

3. Von den **beiden Rezensionen** hat jede ihre altertümlichen Züge. Das Gelübde Jakobs bei E ist urwüchsiger als die Verheißung Jahves bei J; auch beziehen sich die Worte des Gelübdes nur auf Jakobs persönliches Ergehen, während in der Verheißung des J die Beziehung auf Jakob als Ahnherrn Israels hinzugekommen ist; darüber, daß Letzteres das Spätere ist, vgl. oben S. 23. Die Beurteilung Bethels enthält bei Beiden nicht das Älteste: der Zusammenhang von Stein und Gottheit ist gelockert: J weiß überhaupt nur noch, daß Jahve „an dieser Stätte" weilt, und bei E, der zwar den Stein noch erwähnt, wohnt die Gottheit selber doch nicht mehr darinnen, sondern im Himmel hoch darüber; auch dies freilich ist, wie die mythologische Anschauung von der Himmelsleiter beweist, keine junge Neubildung. Anderseits ist die Erscheinung des einen Jahve, der bei J an die Stelle des Lokalnumens getreten ist, altertümlicher als E's Gesicht, dem die Vorstellung vom Himmelsgott zugrunde liegt. — Für E bildet die Bethel-Erzählung, wie 31, 13; 35 zeigen, den Mittelpunkt der Jakob-Geschichte.

Die Jakob-Laban-Sage.

1. In wieweit liegt der Sage **Geschichtliches** zugrunde? In der gegenwärtigen Gestalt der Überlieferung ist davon, daß Jakob und Laban Völker seien, nicht die Rede; vielmehr sind beide Privatpersonen, und nur am Schluß des Ganzen und zwar nur in der einen Rezension tritt plötzlich ein Grenzvertrag zwischen zwei Völkern, den Aramäern und den „Hebräern", in die Erzählung ein. Man darf demnach annehmen, daß diese völkergeschichtliche Beziehung auch in diese Sage erst nachträglich hineingedeutet worden ist (vgl. oben S. 23). — Anderseits scheinen doch der Sage, auch in ihrer ältesten Gestalt, gewisse ethnographische, d. h. hier für Israel vorgeschichtliche Verhältnisse, zugrunde zu liegen. Es müssen doch einmal „hebräische" und „ostländische" Nomadenstämme in jenen Gegenden zusammengewohnt und sich verwandt gefühlt haben, wenn sich eine solche Erzählung bilden konnte. Die Stätte, wo die ältesten Nachrichten diese Geschichte lokalisieren, ist die große Wüste im Nordosten Palästinas gewesen. Dort, im „Ostlande", wird die Heimat der „Hebräer" wie der Aramäer gewesen sein. So E (29, 1). Anders ist es bei J, der die Stadt Haran als Sitz der Geschichte bezeichnet (29, 4); aber auch bei ihm tritt das Lokalkolorit der großen Stadt völlig zurück; vielmehr handelt es sich auch bei J um Schafzüchter, deren Mittelpunkt „der Brunnen" ist (29, 2) und die ihre Herden auf freier, unabsehbarer Steppe weiden (30, 36). Vgl. S. 131. Auch in der Heirat Jakobs mit Ostländerinnen und in seiner Auswanderung aus ihrem Lande dürfen wir geschichtliche Erinnerungen sehen: es werden Mischungen der Stämme sowie Wanderungen aus dem Ostlande in den Südwesten stattgefunden haben; wie wir auch in den parallelen Abraham- und Rebekka-Sagen Ähnliches hören.

2. **Gegenwärtige Form der Erzählungen.** Ästhetisch betrachtet liegen uns diese Erzählungen in stark ausgeführter Form vor; die einzelnen Sagen sind miteinander zur Einheit verwoben. Der Inhalt der ganzen „Novelle" ist das Wechselspiel von List und Gegenlist zwischen dem klugen Laban und dem noch viel klügeren Jakob: zuerst betrügt Laban den Jakob und zwingt ihn, ihm 14 Jahre lang um seine Töchter zu dienen; dann aber, in einem weiteren Dienst von 6 Jahren überlistet Jakob den Laban und gewinnt einen großen Teil seines Besitzes von ihm. So wird der schlaue Betrüger selbst betrogen; und Jakob, der als einzelner Mann, heimat- und besitzlos zu ihm gekommen ist, hat zuletzt ein ganzes Heer: an seinem Stabe hat er den Jordan überschritten, und jetzt gebietet er über zwei Lager (32, 11). Zum Schlusse gelingt es ihm noch, mit diesem ganzen Besitz Laban glücklich zu ent-

kommen. Die ältere Überlieferung hat, wie es scheint, auch diese Geschichte in derb humoristischem Tone erzählt; die spätere Zeit aber hat sich bemüht, sie für Jakob möglichst glimpflich zu gestalten und zu erweisen, daß er Laban gegenüber vollständig im Recht sei. — Die ganze Novelle zerfällt danach in drei Teile: 1) Laban betrügt Jakob (29, 15 – 30); 2) Jakob überlistet Laban (30, 25 – 43); 3) Jakob entkommt Laban (31, 1 – 32, 1). Dem Ganzen ist noch ein kleines Stück zur Überleitung vorangestellt: Jakobs Ankunft bei Laban (29, 1 – 14).

44. Jakobs Ankunft bei Laban 29, 1—14 J (E).

29 [1]*Jakob machte sich auf die Füße und ging in das Land der Söhne des Ostens.* [2]Und als er um sich schaute, sah er einen Brunnen auf dem Felde; an dem lagerten gerade drei Herden Schafe. Denn aus diesem Brunnen pflegte man die Herden zu tränken; aber der Stein auf dem Loch des Brunnens war groß: [3]erst, wenn alle Herden dort versammelt waren, wälzte man den Stein vom Brunnenloch an seine Stätte. — [4]Jakob sprach zu ihnen: Brüder, wo seid ihr her? Sie antworteten: wir sind aus Haran. [5]Er sprach zu ihnen: kennt ihr Laban, den Sohn Nahors? Sie sprachen: den kennen wir. [6]Er sprach zu ihnen: geht es ihm wohl? Sie sprachen: es geht ihm wohl; doch sieh, da kommt gerade seine Tochter Rahel mit den Schafen. [7]Er sprach: ei, es ist noch hoch am Tage, es ist noch nicht Zeit, das Vieh einzutreiben; tränkt die Schafe doch und laßt sie weiter weiden! [8]Sie sprachen: das können wir nicht, bis alle Herden versammelt sind; dann wälzt man den Stein vom Brunnenloch, und dann tränken wir die Schafe. — [9]Während er noch mit ihnen redete, war Rahel mit den Schafen ihres Vaters herangekommen, denn sie hütete sie. [10]Sobald Jakob aber Rahel, die Tochter seines Oheims Laban, und die Schafe seines Oheims Laban sah, trat Jakob hinzu, wälzte den Stein vom Brunnenloch und tränkte die Schafe seines Oheims Laban. [11]Dann küßte Jakob die Rahel, erhob seine Stimme und weinte. [12]Und Jakob tat der Rahel kund, daß er ein Verwandter ihres Vaters, und daß er Rebekkas Sohn wäre. Da lief sie hin und teilte es ihrem Vater mit. [13]Kaum aber, daß Laban die Kunde von Jakob, seiner Schwester Sohn, vernahm, lief er ihm entgegen, umarmte und küßte ihn und führte ihn ins Haus. — Er aber erzählte dem Laban seine ganze Geschichte; [14]da sprach Laban: ja, du bist von meinem Bein und meinem Fleisch. — So blieb er etwa einen Monat bei ihm.

1. **Die Erzählung.** Der Brunnen, den Jakob auf der Steppe trifft, ist das gemeinsame Eigentum der Herdenbesitzer und darum mit so schwerem Steine versichert, daß er nur, wenn alle Hirten versammelt sind, geöffnet und unter gemeinsamer Aufsicht benutzt werden kann. Drei Herden sind schon da, so früh gekommen, um auch beim Tränken die ersten zu sein. Von den Hirten erfährt Jakob, daß auch sein Oheim Laban, den er sucht, zu ihnen gehört: so ist er also durch eine freundliche Fügung seinem Ziel ganz nahe gekommen. Und schon naht seine Tochter Rahel: daß sie gerade kommt, wenn von ihr gesprochen wird, ist ein hübsches Zusammentreffen. Daß sie eher gesehen wird, als sie auftritt, ist eine graziöse Art, die Szenen zusammenzubinden. Jakob aber, selber ein Hirt, erkennt mit sachkundigem Blick, daß die Hirten unpraktisch handeln; sie verlieren ja so viel Zeit, die sie noch

gut zur Weide benutzen könnten. Der Erzähler berichtet dies, damit die Hirten Jakob aufklären: sie müssen auf die Anderen warten, und damit er so zu dem Dienst, der im Folgenden berichtet werden soll, Gelegenheit gewinnt: die Erzählung ist also musterhaft einheitlich. Inzwischen ist Rahel mit der Herde herangekommen. Da erkennt Jakob, daß ihm hier gute Gelegenheit geboten ist, seinem Oheim eine Gefälligkeit zu erweisen und zu zeigen, wie wertvoll seine Arbeitskraft ist; und sofort ergreift er diese günstige Möglichkeit. Der Erzähler stellt so Jakobs Klugheit dar und zugleich seine Körperkraft: er ist ein Hirt, wie er sein soll. Erst dann begrüßt er die Verwandte nach der Sitte mit einem Kuß. Daß er zugleich, unmittelbar nach der Kraftleistung, weint, mag uns befremden; aber diese Alten lassen ihren Empfindungen überhaupt ungescheut freien Lauf, und der starke, nach unseren Begriffen oft sentimentale Zug zur Familie ist für den Hebräer zu jeder Zeit bezeichnend gewesen. – Wie Jakobs, so scheinen hier auch Labans eigentümliche und weniger edle Eigenschaften zurückzutreten: er empfängt den Lieblingssohn der Schwester, von der er 20 Jahre nichts gehört haben mag, aufs zärtlichste, und die Erzählung gibt keine Andeutung dafür, daß dies aus irgendwelcher Berechnung geschieht. Man wird daraus schließen, daß diese kleine Geschichte sich ursprünglich nicht auf Laban und Jakob bezieht und nicht völlig in den Zusammenhang der ganzen Jakob-Laban-Geschichte eingeschmolzen ist.

2. **Sagenvariante.** Die Erzählung hat große Ähnlichkeit mit der Geschichte II. Mose 2, 15–21: auch Moses ist auf der Flucht, in fremdem Land, am Brunnen; Mädchen kommen, um Herden zu tränken. Moses aber hilft den Mädchen und tränkt die Herde. Sie kommen nach Hause; Moses wird herbeigerufen, bleibt bei ihrem Vater und heiratet eine seiner Töchter. – Solche kleinen Erzählungen sind herrenlos und gehen leicht von einer Person auf die andere über. Doch ist die Geschichte in beiden Fällen eigentümlich ausgeprägt: Moses kann kein Unrecht mitansehen und hilft den Mädchen, weil sie von den Hirten weggestoßen werden; Jakob aber leistet die Hilfe, um sich bei Laban einen guten Empfang zu sichern.

45. Jakobs Hochzeit mit Lea und Rahel; Laban betrügt Jakob 29, 15—30 E (J).

15 *Da sprach Laban zu Jakob: du bist doch mein Verwandter;*
solltest du mir umsonst dienen? Sage mir an, was dein Lohn sein
soll. 16 *Nun hatte Laban zwei Töchter: die älteste hieß Lea, die jüngste*
Rahel; 17 *Lea hatte matte Augen, aber Rahel war schön von Gestalt*
und Angesicht; 18 *darum hatte Jakob Rahel lieb. So sprach er: ich*
will dir sieben Jahre um deine jüngste Tochter Rahel dienen. 19 *Laban*
antwortete: es ist besser, ich gebe sie dir als einem fremden Manne;
bleibe bei mir. 20 *So diente Jakob um Rahel sieben Jahre; und sie*
dünkten ihm als wenige Tage, so lieb hatte er sie. — 21 *Dann sprach*
Jakob zu Laban: gib mir nun mein Weib, denn meine Zeit ist um,
daß ich zu ihr eingehe. 22 *Da lud Laban alle Leute des Ortes ein*
und veranstaltete ein Festmahl; 23 *am Abend aber nahm er seine*
Tochter Lea und brachte sie zu ihm hinein; und er ging zu ihr ein.
24 **Und Laban gab ihr seine Magd Silpa, seiner Tochter Lea zur**
Magd. 25 *Am Morgen aber, siehe, da war es Lea! Da sprach er zu*
Laban: was hast du mir da angetan! Habe ich dir nicht um Rahel
gedient? Warum hast du mich betrogen? 26 Laban erwiderte: hier
am Orte ist es nicht Sitte, daß man die Jüngere vor der Älteren
verheirate. 27 *Halte mit dieser die Woche aus, dann wollen wir dir*
auch die andere geben um den Dienst, den du mir noch andere sieben
Jahre dienen sollst. 28 *So tat Jakob: er hielt die Woche mit ihr aus;*
dann gab er ihm seine Tochter Rahel zum Weibe. 29 **Und Laban**

gab seiner Tochter Rahel seine Magd Bilha zur Magd. [30]*Dann ging er auch zu Rahel ein; aber Rahel hatte er lieber als Lea. So mußte er ihm noch andere sieben Jahre dienen.*

1. **Labans Charakter.** Die Pointe der folgenden Erzählung ist, daß Laban die Lea für Rahel unterschiebt und so Jakob „betrügt"; seine Haupteigenschaft ist also hier, daß er ein Betrüger ist. Zugleich aber ist für ihn bezeichnend, daß er, über diesen Betrug zur Rede gestellt, sofort eine vortreffliche Entschuldigung hat. Er wird also hier als ein eigennütziger Betrüger geschildert, der es aber versteht, seine pfiffigen Streiche in ein biederes Gewand zu kleiden. Der Erzähler, der nicht imstande ist, über die Eigenschaften seiner Helden zu reflektieren (vgl. oben S. 30), kann diesen Gegensatz nur schildern, indem er die betrügerische Handlung und die biederen Worte nebeneinander stellt und den Hörer etwa durch einen schalkhaften Seitenblick verständigt.

2. **Die Erzählung.** Voraussetzung ist, daß Jakob unterdes bei der Arbeit geholfen und Laban ihn als höchst nützlich erkannt hat. So wünscht er, ihn zu behalten, und beschließt, ihm Lohn anzubieten. Aber natürlich sagt er ihm nicht seinen wahren Grund, sondern er wählt die Maske schöner Uneigennützigkeit: er kann es nicht mit ansehen, daß sein junger Vetter umsonst bei ihm dient! Jakob aber bietet ihm an, ihm für die schöne Rahel sieben Jahre zu dienen, ein Vorschlag, wie er damals nicht unerhört gewesen sein wird. Laban, der nicht gern Geld und Geldeswert hergibt (30, 31), geht auf diesen Vorschlag, bei dem er sieben Jahre lang den Lohn sparen kann, gern ein; aber wiederum gibt er einen vortrefflichen Grund an: man verheiratet die Tochter wirklich gern in der Familie, besonders an den Vetter: so bleibt der Besitz zusammen und das Blut rein. So diente Jakob um Rahel, und wie rasch ist ihm die Zeit verflossen! Ein liebenswürdiger Zug. Inzwischen hat Laban einen schönen Betrug ersonnen: er will bei dieser Gelegenheit die häßliche Lea auf gute Art an den Mann bringen. Er rechnet darauf, daß Jakob den Betrug nicht rechtzeitig erkennen kann, wird doch die Braut verschleiert in die Kammer geführt; ist aber die Ehe erst einmal vollzogen, so wird er seinem Oheim die Schande nicht antun, die Frau zurückzuweisen und das schöne Fest stören. Dann aber hält Laban einen neuen Vorschlag bereit: er will ihn für weitere sieben Jahre verpflichten Wenn alles glückt, hat er zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen. Und so geschieht es. Zu spät entdeckt der junge Ehemann den Betrug. Für ihn ist ja die Sache sehr ärgerlich; aber der Erzähler kann doch das Lachen nicht verbeißen: drum prüfe, wer sich ewig bindet! – Laban aber hüllt sich nach seiner Gewohnheit in seine unverwüstliche Ehrbarkeit und hat wiederum einen prächtigen Grund für sein Tun: mein lieber Vetter, man merkt, daß du hier nicht zu Hause bist; so ist es ja Ortssitte. Und nun macht er seinen neuen Vorschlag: damit Jakob auf den Handel eingehe, soll er die Rahel sogleich, praenumerando, erhalten. Doppelehe wird im alten Israel sehr gewöhnlich gewesen sein, und auch die Ehe mit zwei Schwestern, von dem späteren Gesetz verboten (III. Mose 18, 18), muß in alter Zeit als ganz unanstößig gegolten haben. – So muß Jakob also um die häßliche Lea ebenso lange dienen als um die schöne Rahel: wie wird er sich geärgert und Rache geschworen haben!

46. Jakobs Kinder 29, 31–30, 24 JE.

29 [31]Als Jahve aber sah, daß Lea verschmäht war, öffnete er ihr den Schoß; Rahel aber blieb unfruchtbar. [32]So ward Lea schwanger und gebar einen Sohn; den nannte sie Ruben, denn sie sprach: Jahve hat mein Elend angesehen; *nun wird mich mein Mann 'ehren'*.[1]) — [33]Dann ward sie nochmals schwanger und

[1]) Ursprünglich wird hier ein Wort gestanden haben, das an den Namen „Ruben" anspielte.

gebar einen Sohn; und sie sprach: Jahve hat gehört, daß ich verschmäht bin, darum hat er mir auch diesen gegeben. Darum nannte sie ihn Simeon. — 34Dann ward sie nochmals schwanger und gebar einen Sohn; und sie sprach: nun endlich wird mein Mann mir anhangen, denn ich habe ihm jetzt drei Söhne geboren. Darum 'nannte sie' ihn Levi. — 35Dann ward sie nochmals schwanger und gebar einen Sohn; und sie sprach: nun will ich Jahve danken. Darum nannte sie ihn Juda. Dann hörte sie auf, zu gebären.

30 1Als nun Rahel sah, daß sie von Jakob keine Kinder bekam, *da ward Rahel eifersüchtig auf ihre Schwester und sprach zu Jakob: schaffe mir Kinder! wo nicht, so sterbe ich!* 2*Jakob aber ward zornig auf Rahel und sprach: bin ich an Gottes Statt, der dir doch Leibesfrucht versagt hat?* 3*Da sprach sie: hier hast du meine Sklavin Bilha; gehe zu ihr ein, daß sie auf meinen Knieen gebäre,* daß ich durch sie Kinder bekomme. 4So gab sie ihm ihre Magd Bilha zum Weibe. *Jakob aber ging zu ihr ein.* 5*Da ward Bilha schwanger und gebar dem Jakob einen Sohn.* 6*Da sprach Rahel: Gott hat mir Recht geschafft und auf meine Klage gehört und mir einen Sohn geschenkt; darum nannte sie ihn Dan.* 7*Da ward sie nochmals schwanger und* Bilha, Rahels Magd,[1] *gebar dem Jakob einen zweiten Sohn.* 8*Da sprach Rahel: Gotteskämpfe habe ich* mit meiner Schwester[2] *gekämpft und gesiegt. Darum nannte sie ihn Naphtali.*

9Als nun Lea sah, daß sie aufgehört hatte, zu gebären, da nahm sie ihre Magd Silpa und gab sie dem Jakob zum Weibe. 10So gebar Silpa, Leas Magd, dem Jakob einen Sohn. 11Da sprach Lea: Glück auf! Darum nannte sie ihn Gad. — 12Dann gebar Silpa, Leas Magd, *dem Jakob einen zweiten Sohn.* 13Da sprach Lea: ich Glückliche! *Die Frauen werden mich glücklich preisen!* Darum nannte sie ihn Asser.

14Als nun Ruben einmal in den Tagen der Weizenernte hinging, fand er Liebesäpfel auf dem Felde; die brachte er seiner Mutter Lea. Da sprach Rahel zu Lea: gib mir von den Liebesäpfeln deines Sohnes. 15Sie antwortete ihr: ist es dir nicht genug, mir meinen Mann zu nehmen, daß du mir auch die Liebesäpfel meines Sohnes nehmen willst? Rahel entgegnete: so möge er heut nacht bei dir liegen für die Liebesäpfel deines Sohnes. 16Als nun Jakob des Abends vom Felde kam, ging Lea ihm entgegen und sprach: zu mir mußt du eingehen, denn ich habe dich gedungen um die Liebesäpfel meines Sohnes. So lag er bei ihr jene Nacht. 17*Gott aber hörte auf Lea. Da ward sie schwanger und gebar dem Jakob einen fünften Sohn.* 18*Und Lea sprach: Gott hat mich belohnt,* daß ich meine Magd meinem Manne gegeben habe.[1] *Darum nannte sie ihn Issachar.* — 19*Dann ward Lea nochmals schwanger*

---

[1]) Auffüllung.

[2]) Diese siegreichen Kämpfe um Leibesfrucht hat Rahel nach dem ursprünglichen Text nicht mit ihrer Schwester gekämpft, denn diese hat noch immer mehr Kinder als sie, sondern mit Gott selbst, dem sie die ihr bisher versagten Söhne abgerungen hat.

und gebar dem Jakob einen sechsten Sohn. [20]*Und Lea sprach: Gott hat mich mit einem schönen Geschenk beschenkt;* nun endlich wird mein Mann bei mir wohnen, denn ich habe ihm sechs Söhne geboren. Darum nannte sie ihn Sebulon. — [21] Danach gebar sie eine Tochter und nannte sie Dina. [22]**Gott aber gedachte der Rahel;** *Gott hörte auf sie;* und er öffnete ihr den Schoß. [23]*So ward sie schwanger und gebar einen Sohn und sprach: Gott hat meine Schmach von mir genommen.* [24]*Und sie nannte ihn Joseph,* denn sie sprach: Jahve gebe mir noch einen Sohn! —

1. **Eine Erfindung der Erzähler.** Die Erzählung ist keine eigentliche „Geschichte" – dazu ist die Handlung zu dünn – und darum auch keine alte Volkssage, sondern vielmehr eine künstlerische Bildung, eine Nachahmung alter Sage. Die Erzähler halten es für notwendig, hier von der Geburt der Söhne Jakobs zu berichten, von denen sie im weiteren Verlauf überlieferte Sagen wiedergeben wollen. Sie wollen sich aber nicht mit einer dürren Aufzählung der Geburten begnügen, sondern wünschen, den Stammbaum geschmackvoll in die Form einer Geschichte zu kleiden. In solcher Erzählung aber müssen vor allem die Namen der Kinder erklärt, und zugleich muß gezeigt werden, warum es unter ihnen außer den vollbürtigen noch Sklavinnenkinder gibt. Die Aufgabe, auf solche gegebenen Züge hin eine Geschichte zu erfinden, konnte geistreiche Erzähler wohl reizen.

2. **Überlieferte Züge.** Vorgefunden haben die Erzähler die Namen und zum größten Teile auch wohl die Ordnung, in der diese stehen. Unter den Namen sind besonders diejenigen beachtenswert, die von Tieren hergenommen sind: wie Lea vielleicht = Wildkuh, Rahel = Mutterschaf, Simeon = Bastard von Hyäne und Schakalin, woraus frühere Forscher auf einen alten „Totemismus", d. h. einen Glauben, wonach die betreffenden Geschlechter in diesem Tiere ihren Ahnherrn und ihren Gott verehrten, geschlossen haben; diese Erklärung ist indes neuerdings bestritten. „Gad" heißt der aramäisch-phönizische Glücksgott (Jes. 65, 11); der Name des in ägyptischen Inschriften vorkommenden nordkanaanäischen Stammes J-s-rw ist von einigen Forschern mit Asser gleichgesetzt worden. Issachar ist wohl = isch-sachar = „Tagelöhner", so von seinen kanaanäischen Herren genannt. – Auch in der Ordnung der Namen ist gewiß vieles sehr alt: Ruben, hier der Erstgeborene, tritt in der Geschichte ganz zurück; Simeon und Levi sind in geschichtlicher Zeit verschollen; Joseph wird hier als Stamm gezählt, während seine Geschlechter Ephraim und Manasse später als selbständige Stämme auftreten, und steht, obwohl später der Königsstamm, ganz am Ende der Liste. Ferner stimmen die geographischen Verhältnisse der Stämme in Kanaan mit der Einteilung vielfach nicht überein; die Teilung der israelitischen Stämme in Lea- und Rahel-Söhne ist eine andere als die spätere in die Reiche Israel und Juda. Aus alledem folgt, daß dieser Stammbaum im allgemeinen nicht etwa die Verhältnisse der Königszeit Israels, sondern die einer älteren Periode widerspiegelt. – Sehr alt ist auch die Angabe, daß Israel in zwölf Stämme zerfalle; diese Zwölfzahl ist in der historischen Zeit Israels stets nur Theorie gewesen. Die Zwölfzahl der Stämme gewahren wir auch sonst, besonders bei den Wüstenstämmen am Rande der vorderasiatisch-babylonischen Kultur und weit darüber hinaus bei den Hellenen, Etruriern usw.; was sich daraus erklären wird, daß in solchen Verbänden jeder Stamm oder jede Gemeinde einen Monat lang die Leitung des gemeinsamen Heiligtums zu besorgen hatte. Also doch wohl ein Zentralheiligtum in Israels Urzeit!

3. Lehrreich ist das Stück für die **Verhältnisse des hebräischen Hauses.** Der israelitische Mann hat nicht selten zwei Frauen. Die beiden – leidenschaftlich, wie es israelitische Frauen sind – machen ihm durch ihre Eifersucht das Leben sauer. Und er selbst ist wenig zur Gerechtigkeit gestimmt: die eine „liebt" er, und die andere „haßt" er. Wie gewöhnlich solche Verhältnisse gewesen sind, erkennt man grade an dieser Erzählung selber, die doch natürlich nichts Schlimmes von

Jakobs Hause erzählen will, sondern eben solche Dinge berichtet, die – wie Jedermann weiß – in Israel überall vorkommen. Der beständige Grund des Haders der Frauen aber ist die Zahl ihrer Kinder. Denn viele Söhne zu haben, ist der größte Stolz der Fruchtbaren und das sehnlichste Verlangen der Unfruchtbaren. Um zu Kindern zu kommen, bringt es die Ehefrau sogar fertig, ihre Sklavin ihrem Manne hinzugeben, um dann deren Kinder zu eigen zu nehmen; über diese Rechtssitte vgl. oben S. 145; für solche Selbstverleugnung erwartet sie dann Gottes Lohn. Der Brauch dieser Adoption ist dieser, daß die Sklavin auf den Knieen des Eheweibes gebiert, so daß deren Kinder als Erzeugnisse ihres eigenen Schoßes erscheinen. Hat die eine der Frauen aber so Kinder erhalten, so will auch die andere nicht zurückstehen und tut dasselbe. – Gern erzählt die Sage nun, um die Dinge komplizierter zu gestalten und für einen gerechten Ausgleich zu sorgen, daß die Bevorzugte, zu welcher der Mann oft „einging", unfruchtbar war, während die Zurückgesetzte viele Kinder hatte. Schließlich fehlt auch der religiöse Einschlag nicht ganz: Gott ist es, der die Kinder gibt, und er nimmt sich der Verschmähten an. Die Aufgabe der Erzähler war es nun, die Frauen bei jeder Geburt Worte sprechen zu lassen, die sich aus dem Zusammenhange natürlich ergaben und von denen aus der Name des Kindes gedeutet werden konnte, wobei man sich freilich – naiv genug – mit ungefähren Anklängen begnügte (vgl. oben S. 21): so soll z. B. Simeon (Schim'ōn) diesen Namen haben, weil seine Mutter sprach: Jahve hat „gehört" (schāmā), Ruben (Re'ubēn) wegen des Wortes: Jahve hat „mein Elend angesehen" (rā'ā be onji), usw. – In dieser Weise werde die ersten drei Teile der Erzählung: 1. Leas Kinder, 2. Rahels Adoptivkinder, 3. Leas angenommene Kinder, behandelt.

4. **Die Liebesäpfel und die nachgeborenen Kinder.** Die bei J erhaltene Rezension hat nunmehr das Thema von den Sklavinnenkindern und ihrer Adoption erschöpft; der Erzähler kommt jetzt zu einem neuen Thema, den echten, nachgeborenen Kindern, und gebraucht dazu ein neues Motiv. Er hat sich Mühe gegeben, dies neue Motiv lebendig zu gestalten. Es handelt von den „Liebesäpfeln", den süßlich duftenden, goldgelben Äpfelchen des Alraun, d. i. der Atropa mandagora oder Mandragora vernalis, deren Früchten und Wurzel man Wirkung auf die Zeugungskraft zutraute. Daß das bis dahin unfruchtbare Weib infolge des Genusses einer Speise, insbesondere von Äpfeln, empfängt, ist ein auch sonst wohlbekanntes Sagenmotiv. Nun waren es gerade die Tage der Weizenernte im Mai, wo diese Früchte reif sind; da gehen die Kinder aufs Feld, den Schnittern nach. Die Bezugnahme auf die Weizenernte fällt aus dem Zusammenhange dieser Geschichten heraus, in denen Jakob stets als Nomade gedacht wird; auch dies ein Zeichen für den späten Ursprung dieser Episode, vgl. oben S. 38. Bei dieser Gelegenheit findet Ruben die seltene Frucht; Ruben ist es: das ist der Älteste; die anderen sind noch zu dumm. Die Früchte aber bringt er – ein besonders hübsch erfundener Zug – seiner Mutter mit nach Hause. So kommt es nun zum Streit zwischen den Schwestern, wer die Alraunen haben soll. Lea gehören sie von Rechts wegen; aber auch Rahel möchte aus Gründen, die das Zartgefühl des Erzählers zu nennen scheut, gern davon haben. Endlich einigen sich beide dahin, daß Lea der Andern von den Äpfeln gibt, diese aber dafür der Schwester den Mann für diese Nacht leiht. So empfingen nun Lea und Rahel zu derselben Zeit: Lea, weil sie den Mann „gemietet" hatte, Rahel durch die Wirkung der Frucht. So wurden Issachar und Joseph zu gleicher Zeit geboren, und davon soll Issachar seinen Namen haben (sāchār = „mieten"). Dieser ganze Zusammenhang ist schon in dem Bericht des J „verdunkelt": J leitet Rahels Empfängnis nicht, wie es die ursprüngliche Meinung war, von der Zauberwirkung der Alraunen, sondern von Jahve ab, der ihr den Schoß geöffnet hat (V. 22), und zwischen die beiden ursprünglich zusammengehörigen Geburten Issachars und Josephs wird, wenigstens im gegenwärtigen Text, noch Sebulon (und Dina) eingeschoben. E hat von den Liebesäpfeln überhaupt nichts berichtet; er wird an der Zauberei Anstoß genommen und sie daher weggelassen haben. – Dina nimmt unter Jakobs Kindern eine besondere Stellung ein: das einzige Mädchen unter lauter Brüdern. In diesen Zusammenhang scheint sie (um die Erzählung Kap. 34 vorzubereiten) erst

nachträglich eingesetzt worden zu sein: was man daran erkennt, daß bei ihr die Namensdeutung fehlt. Die gewöhnliche Annahme, daß auch „Dina" ein hebräischer Stamm gewesen sei, ist zum mindesten unbeweisbar. — Der Stammbaum spricht zugleich die besondere Stellung Josephs aus: heiß ersehnt und freudig begrüßt, ist er nach langer Unfruchtbarkeit von der Lieblingsfrau geboren.

47. Jakob dient bei Laban um Herden 30, 25—43 J (E).

30 [25]Als Rahel nun den Joseph geboren hatte, sprach Jakob zu Laban: entlasse mich jetzt, daß ich an meinen Heimatsort gehe und in mein Heimatland! [26]*Gib mir jetzt meine Weiber* und Kinder[1]), *um die ich dir gedient habe, daß ich gehe; du weißt ja selber, was der Lohn ist, um den ich dir gedient habe.* [27]Laban antwortete ihm: wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, — ich habe erkundet, daß Jahve mich deinetwegen gesegnet hat. [28]*Er antwortete: bestimme nur, was dein Lohn bei mir sein soll, so will ich es dir geben.* [29]Er sprach zu ihm: du weißt selber, wie ich dir gedient habe; und was aus deinem Besitz unter meinen Händen geworden ist. [30]Denn wenig war, was du hattest, ehe ich kam; nun aber hat es sich gewaltig vermehrt, Jahve segnete dich bei jedem meiner Schritte. Nun aber, wann soll ich auch an mein eigen Haus denken? [31]Er aber sprach: was soll ich dir geben? Jakob antwortete: du brauchst mir gar nichts zu geben; wenn du mir tun willst, was ich sage, will ich von neuem deine Schafe weiden hüten[2]): [32]*ich will heute durch deine ganze Herde gehen;* sondere davon aus alle gesprenkelten und gefleckten Tiere und jedes schwarze Tier unter den Lämmern[3]), *und was gefleckt und gesprenkelt ist unter den Ziegen, das soll mein Lohn sein.* [33]*Und daran soll sich meine Redlichkeit am morgigen Tage zeigen: wenn du dann kommst, meinen Lohn zu besehen, so ist alles, was nicht gesprenkelt und gefleckt ist unter den Ziegen* und schwarz unter den Lämmern[3]), *das ist von mir gestohlen!* [34]*Laban sprach: gut, es sei, wie du gesagt hast.* [35]So sonderte er an jenem Tage aus die 'gesprenkelten' und gefleckten Ziegenböcke und alle gesprenkelten und gefleckten Ziegen, alles, woran etwas Weißes war, und alles, was schwarz war unter den Lämmern[3]), und übergab sie seinen Söhnen. [36]Und er legte einen Raum von drei Tagereisen zwischen sich und Jakob. Jakob aber weidete die übrige Herde Labans.

[37]Aber Jakob nahm frische Zweige von Weißpappeln, *von Mandelbäumen und Platanen* und schälte daran weiße Streifen aus: *eine Ausschälung des Weißen an den Zweigen;* [38]und er legte die Zweige, die er abgeschält hatte, in die Tröge, *in die Wasserrinnen, wohin die Tiere zum Trinken kamen,* vor die Tiere hin; und sie begatteten sich, wenn sie zum Trinken kamen; [39]*so daß sich die Tiere vor den Zweigen begatteten.* Dann warfen die Tiere gestreifte, gesprenkelte und gefleckte Junge. [40]Die Lämmer aber schied Jakob. *Und er kehrte die Gesichter der Tiere gegen das Gestreifte* und alles, was schwarz war[3]), *in Labans Herde.* So legte er sich besondere

[1]) Auffüllung. Um die Kinder hat er nicht gedient.
[2]) Variante zum vorhergehenden Worte.
[3]) Diese Worte scheinen von Jemandem hinzugefügt worden zu sein, der Jakob neben den Ziegen auch noch Schafe verschaffen wollte.

Herden an, die er nicht zu Labans Vieh tat. [41]Und so oft sich die kräftigen Tiere begatteten, legte Jakob die Zweige den Tieren vor Augen in die Tröge, daß sie sich vor den Zweigen begatteten, [42]wenn aber die Tiere schwächlich waren, legte er sie nicht hin: so kam es, daß die schwächlichen Laban zuteil wurden, aber die kräftigen dem Jakob. — [43]So wurde der Mann über die Maßen reich und bekam vieles Vieh, Mägde und Knechte, Kameele und Esel.

1. **Der Aufriß des Ganzen.** Die Erzählung davon, wie Jakob sich Labans Herden erwirbt, ist die Wende der Jakob-Laban-Geschichte. Bisher ist es ihm schlecht genug gegangen: Laban hat ihn durch seinen Betrug 14 Jahre bei sich festgehalten, und noch hat er keine Klaue und keinen Schwanz zu eigen. Jetzt aber, da die schweren 14 Jahre um sind, muß sich Laban zu einem neuen Vertrage verstehen, und diesmal gelingt es Jakob, den alten Betrüger gründlich übers Ohr zu hauen. Von solcher Rache Jakobs erzählen die alten Sagen mit tausend Freuden. Und dieser Streich ist ihm umso besser gelungen, als er dabei – nach der Meinung der alten Erzähler – nicht etwa betrügt oder gar stiehlt, sondern allen Schein des Rechtes aufrecht zu erhalten versteht. Nun würden wir freilich solche Ehrlichkeit Jakobs nicht gelten lassen; aber die ältesten Erzähler der Sage sind weniger feinfühlig als ein moderner Christ und berichten hier von Jakobs außerordentlicher Schlauheit offenbar voller Entzücken. Anders schon E, der doch an diesen Künsten Jakobs einen gewissen Anstoß genommen zu haben scheint, vgl. zu 31, 8. – Um den Reiz der Sage nachzuempfinden, muß man bedenken, daß diese Hirtengeschichten ursprünglich im Kreise von Hirten erzählt worden sind; da ist jeder ein Fachmann und hört mit Freuden von seinem eigenen Beruf.

2. **Der neue Vertrag.** Die Darstellung des J ist folgende: Jakob ist Laban gegenüber nunmehr in der Vorderhand: er hat einen guten und dringenden Grund, Laban zu verlassen, denn er sehnt sich nach Hause; anderseits muß dieser lebhaft wünschen, ihn bei sich zu behalten, denn Gottes Segen folgt ihm offenkundig auf Schritt und Tritt. So muß er sich zu einem höchst raffinierten Vertrage verstehen, den Jakob ihm auferlegt. Er will von Laban zunächst gar nichts haben, wozu der geizige Laban natürlich mit Vergnügen bereit ist. Laban soll nur die scheckigen Tiere aus der Herde absondern, und was dann die übergebliebenen einfarbigen (die Schafe sind weiß, die Ziegen braun und schwarz) an bunten Jungen werfen, soll Jakob gehören. Auch dem stimmt Laban gern zu: denn wie können von den einfarbigen Tieren bunte Junge kommen? Zugleich liegt ein Wortspiel zugrunde: woran etwas Weißes (lābān) ist, das gehört dem Laban. Ein hübscher Zug ist es auch, daß Laban die bunten Tiere, weil er dem Andern nicht traut, drei Tagereisen weit fortschickt (V. 36); so vorsichtig und doch übertölpelt! Zugleich bereitet sich der Erzähler damit eine Pointe vor (31, 19a). – Etwas anders erzählt hier E. Jakob macht einfach einen Vorschlag, und Laban nimmt ihn an, und auch die Verabredung selber ist zunächst ganz einfach: Jakob will sich „heute" alles Gesprenkelte, dessen nicht viel ist, als seinen Lohn herausnehmen. Die Meinung ist dabei, daß dieser Vertrag von nun an überhaupt gelten soll: alles Scheckige soll fortan Jakob gehören.

3. **Jakobs Kunstgriff und Reichtum.** Den so merkwürdig bescheidenen, ja scheinbar törichten Vorschlag hatte Jakob bei J nur gemacht, weil er einen feinen Plan hatte. Er schälte an Baumzweigen weiße (lebānōth, Anspielung an „Laban") Streifen heraus – es waren Zweige der Weißpappel (libnēh, wiederum Anspielung an „Laban") – und legte sie vor die Schafe in die Tränkrinnen hin. Voraussetzung dabei ist, daß die Tiere sich beim Trinken begatten. Wenn nun die Tiere dabei die scheckigen Zweige gewahren, so „versehen" sie sich und werfen später scheckige Junge. So kommt es, daß der ganze junge Nachwuchs jetzt dem Jakob gehört! Dieser Zug hat die ältesten Hörer höchlichst ergötzt; der Erzähler hat ihn daher noch weiter ausgeführt: die scheckigen Tiere nahm Jakob zusammen, damit diese ihm so kostbare

Zucht ihm nicht wieder verloren ginge, und bildete sich so eigene Herden. Ja, noch raffinierter: nur den kräftigen Tieren legte er die Stäbe vor, so daß er die kräftigen Jungen bekam und Laban die schwächlichen! Hier jauchzen die Zuhörer vor Vergnügen. So wurde Jakob ein reicher Mann, und je reicher er wurde, desto ärmer Laban. So soll es jedem Laban gehen! — Noch viel verwickelter ist der Hergang bei E. Danach hat sich die Sache zehnmal (31, 7. 41) wiederholt. Immer wieder hat Laban einen neuen Vertrag versucht, aber jedesmal warf die Herde zu Jakobs Vorteil. Eine spätere Zeit, die für solche Hirtengeschichten kein Verständnis hatte, hat diese Variationen stark verschnitten; erhalten sind uns nur größere Reste der ersten und kleinere einer folgenden: das erste Mal sollte alles Gesprenkelte und Gefleckte unter den Ziegen der Lohn sein; aber Jakob schälte Mandelbaum- und Platanen-Zweige ab, legte sie in die Tränkrinnen und wußte so gesprenkeltes und gefleckes Jungvieh zu gewinnen. Als Laban dann Jakobs Lohn besah, gönnte er ihm nur das Gestreifte, also eine seltene Abart; aber Jakob bewirkte, daß die Schafe (beim Weiden und auch bei der Begattung) die geringelten Stücke anschauten und so Junge von dieser Abart warfen (V. 40). Da entschloß sich Laban, ihm das Gesprenkelte anzubieten: Jakob wiederholte seinen Kunstgriff. Und so immer wieder von vorne. Der arme Laban war in der Zwickmühle und konnte nicht heraus (31, 8).

48. Jakob entflieht Laban; Vertrag zu Gilead-Mizpa 31; 32, 1 EJ.

[1]Er hörte aber Labans Söhne sprechen: Jakob hat alles, was unserm Vater gehört, an sich gebracht und von dem, was unserm Vater gehört, hat er sich allen diesen Reichtum erworben. [2]*Jakob aber sah an Labans Mienen, daß er nicht mehr gegen ihn war wie gestern und vorgestern.* [3]Und Jahve sprach zu Jakob: kehre zurück in deiner Väter Land und zu deiner Verwandtschaft, so will ich mit dir sein. [4]*Da sandte Jakob hin und ließ Rahel und Lea aufs Feld zu seiner Herde rufen* [5a]*und sprach zu ihnen: ich sehe an eures Vaters Mienen, daß er nicht mehr gegen mich ist wie gestern und vorgestern.* [6]*Ihr selber aber wißt, daß ich aus allen meinen Kräften eurem Vater gedient habe;* [7a]*euer Vater aber hat mich betrogen und mir schon zehn Mal den Lohn geändert.* [5b]*Aber der Gott meines Vaters ist mit mir gewesen*[1]), [7b]*und Gott*[1]) *hat ihm nicht erlaubt, mir Schaden zu tun:* [8]*so oft er sprach: die gesprenkelten sollen dein Lohn sein, warf die ganze Herde gesprenkelte Junge. Und so oft er sprach: die gestreiften sollen dein Lohn sein, warf die ganze Herde gestreifte.* [9]*So hat Gott den Besitz eures Vaters ihm genommen und mir gegeben.* [10]Als aber die Zeit kam, da die Schafe sich begatten, hob ich meine Augen auf und sah im Traume, wie die Böcke, welche die Schafe besprangen, gestreift, gesprenkelt und scheckig waren.[2]) [11]*Und der Engel Gottes sprach zu mir im Traum: Jakob! Ich sprach: ich höre.* [12]Er sprach: hebe deine Augen auf und sieh, wie alle die Böcke, welche die Schafe bespringen, gestreift, gesprenkelt und scheckig sind. Denn ich habe alles gesehen, was dir Laban antut.[2]) [13]*Ich bin der Gott von Bethel, wo du einen Malstein gesalbt, wo du mir ein Gelübde getan hast. Nun mache dich*

[1]) Im Texte ist eine kleine Umstellung vorgenommen, die den Zusammenhang erleichtert. — „Gott" V. 7b ist „Auffüllung".

[2]) V. 10 und 12, die in diesen Zusammenhang nicht passen, sind Zusatz eines Mannes, der in E's Spuren weitergehend, Jakobs Reichtum lieber Gottes Schutz als seinen Ränken zuschreiben wollte. Die Offenbarung der Farbe der bespringenden Böcke soll wohl den Zweck haben, Jakob zugleich die Farbe der künftigen Zucht anzudeuten, damit er sich einen neuen günstigen Vertrag ausmachen kann.

auf, ziehe aus diesem Lande und kehre in dein Heimatland zurück. — [14]*Rahel und Lea antworteten und sprachen zu ihm: wir haben kein Teil und Erbe mehr in unsers Vaters Haus!* [15]*Wir gelten ihm ja als Fremde, denn er hat uns verkauft und den Erlös von uns längst verzehrt.* [16]*Ja, all der Reichtum, den Gott unserm Vater genommen hat, uns gehört er und unsern Kindern. So tue nun alles, was Gott dir gesagt hat.*

[17]*Da machte sich Jakob auf, lud seine Kinder und Weiber auf die Kameele* [18]*und trieb sein ganzes Vieh mit sich fort* und all seine Habe, die er erworben hatte, das Vieh, das ihm gehörte, das er in Paddan-Aram erworben hatte, um zu seinem Vater Isaak ins Land Kanaan zu ziehen. [19]Laban aber war hingegangen, seine Schafe zu scheren. Rahel aber stahl ihres Vaters Hausgott.[1]) [20]*Und Jakob überlistete den Aramäer Laban, indem er ihm durch nichts anzeigte, daß er fliehen wollte.* [21]Da floh er nebst allem, was sein war. Er machte sich auf, fuhr über den Strom und schlug den Weg ein nach dem Gebirge Gilead. — [22]*Erst am dritten Tage ward dem Laban angezeigt, daß Jakob entflohen sei.* [23]*Da nahm er seine Geschlechtsgenossen und jagte ihm nach sieben Tagereisen, und er holte ihn ein auf dem Gebirge Gilead.* [24]*Aber Gott kam zu dem Aramäer Laban im Traum des Nachts und sprach zu ihm: hüte dich wohl, mit Jakob in Gutem oder Bösem zu sprechen.* [25]Und Laban stieß auf Jakob; Jakob aber hatte sein Zelt aufgeschlagen auf dem Gebirge . . .[2]), und Laban hatte 'sein Zelt' aufgeschlagen auf dem Gebirge Gilead. — [26]*Da sprach Laban zu Jakob: was hast du getan, daß du mich überlistet und meine Töchter fortgeführt hast, als seien sie Kriegsgefangene?* [27]Warum bist du heimlich geflohen und hast mich betrogen, und hast mir es nicht angezeigt, daß ich dir das Geleit gegeben hätte mit Jauchzen und Gesängen, mit Pauken und Zithern, [28]*und hast mich meine Enkel und Töchter nicht küssen lassen? Da hast du töricht gehandelt!* [29]*Ich hätte wohl Macht, 'dir' Übels zu tun; aber der Gott 'deines' Vaters hat heute nacht zu mir gesprochen: hüte dich wohl, mit Jakob in Gutem oder Bösem zu sprechen!* [30]*Nun wohl! du bist also fortgegangen, weil du dich so sehr sehntest nach deines Vaters Hause; warum aber hast du mir meinen Gott gestohlen?* — [31]*Jakob antwortete und sprach zu Laban:* ich fürchtete mich, weil ich dachte, du würdest mir deine Töchter entreißen. [32]*Bei wem du deinen Gott findest, der soll sterben! Vor unsern Brüdern untersuche, was ich bei mir habe, und nimm ihn an dich! Jakob aber wußte nicht, daß Rahel ihn gestohlen hatte.* — [33]*So ging Laban hin 'und suchte' in Jakobs Zelt und in Leas Zelt* und in dem Zelt der beiden Mägde *und fand ihn nicht. Dann kam er aus Leas Zelt und ging in Rahels Zelt.* [34]*Rahel aber hatte den Hausgott genommen und ihn in die Kameelsänfte gelegt und sich darauf gesetzt. So durchstöberte Laban das ganze Zelt und fand ihn nicht.* [35]*Und sie sprach zu ihrem Vater: mein Herr zürne nicht, daß ich vor dir nicht aufstehen kann; denn es ergeht mir, wie es den Frauen geht. So suchte er weiter, aber den Hausgott fand er nicht.* — [36]Da ward

[1]) Zusatz eines Späteren, der die „Nachholung" in V. 32 nicht verstanden hat.
[2]) Der Name des Berges ist ausgefallen.

Jakob zornig und schalt Laban. *Und Jakob hob an und sprach zu Laban: was ist nun mein Frevel? was ist mein Vergehen, daß du mich so hitzig verfolgt hast?* [37]*Denn du hast meine ganzen Sachen durchstöbert; was hast du von all den Sachen deines Hauses gefunden? Lege es hierher vor meine und deine Brüder, daß sie entscheiden, wer von uns Recht hat!* [38]Zwanzig Jahre bin ich jetzt bei dir gewesen: deine Schafe und Ziegen haben nicht fehl geworfen; Widder aus deiner Herde habe ich nicht gegessen. [39]Was zerrissen war, brachte ich dir nicht; ich selbst mußte es ersetzen; aus meiner Hand fordertest du es, war es geraubt am Tage, war es geraubt des Nachts! [40]Wenn es Tag war, verging ich vor Hitze und vor Kälte bei Nacht. Und der Schlaf floh meine Augen. — [41]*Zwanzig Jahre habe ich dir jetzt in deinem Hause gedient: vierzehn Jahre um deine beiden Töchter und sechs Jahre um deine Schafe; aber zehnmal ändertest du meinen Lohn!* [42]*Wenn nicht der Gott meines Vaters,* der Gott Abrahams und[1]) *der Schrecken Isaaks, mir geholfen hätte, dann hättest du mich ziehen lassen mit leeren Händen. Meine Mühsal und meiner Hände Arbeit hat Gott angesehen und heute nacht entschieden!*

[43]*Laban antwortete und sprach zu Jakob: mein sind die Frauen, und mein sind die Kinder, und mein ist das Vieh, und alles, was du hier siehst, ist mein! Aber was kann ich jetzt noch für meine Töchter hier tun und für die Kinder, die sie geboren haben?*

[44]Nun komm, wir wollen ein Bündnis schließen, ich und du; . . . . . .[2]) der soll Zeuge sein zwischen uns beiden. [45]*So nahm er* Jakob[3]) *einen Stein und richtete ihn als Malstein auf.* [46]Dann sprach er Jakob[3]) zu seinen Stammesgenossen: leset Steine auf. Da 'lasen' sie Steine 'auf' und machten einen Haufen davon, und sie aßen daselbst auf dem Steinhaufen. [47]Und Laban nannte ihn Jegar-Sahadutha, aber Jakob nannte ihn Gal ed (Haufe des Zeugen).[4]) [48]Und er Laban[5]) sprach: der Steinhaufe hier sei heute Zeuge zwischen mir und dir; darum nannte er ihn 'Gil'ad'[6]) [49]und Mizpa (Wache), denn er sprach:[7]) *'Gott' möge Wächter sein zwischen uns beiden, wenn wir einander nicht mehr sehen;* [50]*wenn du dann meine Töchter schlecht behandelst oder andere Weiber zu meinen Töchtern hinzunimmst und niemand bei uns ist: sieh wohl zu, Gott ist Zeuge zwischen mir und dir!* [51]Und Laban sprach zu Jakob: wohlan! der Steinhaufe hier und der Malstein,[7]) den ich aufgeworfen habe zwischen mir und dir, [52]der Steinhaufe hier sei Zeuge, und der Malstein sei Zeuge:[7]) ich darf über diesen Steinhaufen nicht zu dir, und du darfst

---

[1]) Diese Gottesbezeichnung, die neben der folgenden sehr blaß ist, ist wohl später eingefügt.

[2]) Hier fehlt ein Satz, etwa des Inhalts: „ich will einen Steinhaufen machen."

[3]) Falsche Erklärung, Subjekt ist Laban.

[4]) „Jegar-Sahadutha" ist die wörtliche Übersetzung von Gal-'ed, Haufe des Zeugen, im Aramäischen; ein gelehrter Zusatz.

[5]) Hier ist das Subjekt ursprünglich „Jakob". Der Satz ist hinter V. 53a zu denken: mit diesen Worten nimmt Jakob den Vertrag an.

[6]) Die Rabbinen lesen das Wort fälschlich „Gal-'ed"; aber an dieser Stelle muß der Name, nicht die Etymologie stehen.

[7]) Zusätze des beide Rezensionen ausgleichenden Jehovisten.

über diesen Steinhaufen und diesen Malstein[1]) in böser Absicht nicht zu mir. [58]Der Gott Abrahams und der Gott Nahors seien Richter zwischen uns der Gott ihres Vaters.[2]) *Das beschwor Jakob beim Schrecken Isaaks, seines Vaters.* [54]*Und er* Jakob[3]) *richtete ein Opfer auf dem Berge an und lud seine Geschlechtsgenossen ein, das Mahl zu halten. So aßen sie das Mahl und blieben des Nachts auf dem Berge.*

32 [1]*Am Morgen aber in der Frühe küßte Laban seine Enkel und segnete sie. Dann ging Laban hin, zurück an seinen Ort.*

1. **Die Gründe zur Flucht.** Beide Quellen bringen für Jakobs Flucht ein profanes und ein religiöses Motiv: er hört Labans Söhne über seinen Reichtum murren, da Jakobs „Glück" ihnen das Erbe verkürze, J; er sieht an Labans Mienen, daß er gegen ihn mißgestimmt ist, E. Da erscheint ihm Gott und befiehlt ihm, heimzukehren (V. 3 J), (V. 13 E). Die beiden Motive stehen einander im Wege; ursprünglichere Rezensionen werden die Flucht nur in profaner Weise begründet haben, der Befehl Gottes aber ist später, als die Erzählungen geistlicher wurden, hinzugekommen.

2. Durch **Jakobs Gespräch mit seinen Frauen** gewinnt E eine erwünschte Gelegenheit, sein eigenes Urteil über den Handel, das er ausdrücklich nicht aussprechen kann (vgl. S. 32), darzulegen: zu diesem Zweck muß Jakob noch einmal über die ganze Sache Bericht erstatten und sein Recht nachweisen; und zugleich wird die Meinung der beiden Frauen als der natürlichen Schiedsrichter eingeholt: wenn sich diese gegen den eigenen Vater erklären, so ist — meint der Erzähler — doch wohl deutlich das Recht auf Jakobs Seite. — Von den Kunststücken, die Jakob angewandt hat, wird hier nichts gesagt; hier, wo der Erzähler Jakobs gutes Recht erweisen will, beruft er sich doch lieber auf Gott selbst, wir würden sagen: auf das gute Glück; Gott ist es doch, so meint er, der überhaupt den Herden die Fruchtbarkeit schenkt und der nun einmal Labans Tiere stets zu Jakobs Gunsten hat werfen lassen. Dergleichen unklare Entschuldigungsversuche stellen sich auch jetzt noch überall da ein, wo die Pietät sich an Stoffe gebunden fühlt, die einer sittlich oder religiös unentwickelteren Zeit entstammen. — Den Plan zur Flucht aber begründet Jakob „nachholend" (vgl. S. 33. 162) durch eine göttliche Offenbarung. Der Gott — so meint die Sage — „gedenkt" der frommen Tat Jakobs zu Bethel, durch die er ihn verpflichtet hat, und erinnert sich, daß Jakob ihm ein Gelübde getan hat, wenn er ihn „wohlbehalten heimführen würde in seines Vaters Haus" (28, 21). Jetzt, da die Zeit dazu gekommen ist, stellt der Gott sich ein und erfüllt den Wunsch seines Verehrers. Der Erzähler, der im Folgenden von Gottes Schutz über Jakob berichten wollte, hat also hier ein Motiv der Bethel-Geschichte vortrefflich in die Jakob-Laban-Geschichte eingefügt: dadurch bekommt die ganze Jakob-Komposition besseren Zusammenhang. — Die Antwort der Weiber stellt sich ganz auf Jakobs Seite. Ihr Vater behandelt sie wie „Fremde", etwa wie Sklavinnen: was er bei der Heirat eingenommen hat (den Gewinn an Jakobs Dienst), hat er selber aufgezehrt; die Voraussetzung ist, daß ein anständiger Vater der Tochter wenigstens einen Teil des Brautpreises mit in die Ehe gibt. Das viele Vieh also, das Jakob mit Gottes Hülfe erworben hat, gehört von Rechts wegen ihnen und ihren Kindern. Also ein neuer Grund, weshalb Jakob Recht hat! Eben die Menge der Gründe, die der Erzähler zusammenträgt, erweckt freilich den Verdacht, ihm sei doch bei der ganzen Sache nicht recht wohl geworden.

3. **Jakobs Flucht.** Wie es kam, daß Jakob Laban entfliehen konnte, ist bei E einfach motiviert: er täuschte Laban. Um so feiner aber bei J: Laban war zur Schafschur gegangen, seine Schafe aber weideten — so hatte es ja seine übergroße

[1]) Vgl. S. 222 A. 7.
[2]) Vgl. die Erklärung.
[3]) Vgl. S. 222 A. 3.

Vorsicht gewollt – drei Tagereisen entfernt (30, 36); diese Abwesenheit des Laban benutzte Jakob zur Flucht und gewann so gleich einen Vorsprung von mehreren Tagen; wie mag sich Laban nachträglich über seine allzugroße Schlauheit geärgert haben! – Daß die Tochter sich kein Gewissen daraus macht, sich aus dem Hausrat ihres Vaters das beste Stück anzueignen, ist gewiß aus dem Leben genommen und kommt wohl auch heute noch vor. – „Teraphim" sind Gottesbilder, etwa in der Größe eines Menschen, wohl auch nach Menschengestalt gebildet; gedacht ist wahrscheinlich hier an ein einzelnes Bild, jedenfalls nicht Jahves, nach dem Zusammenhang wohl das eines Hausgottes: Rahel glaubt, mit dem Bilde zugleich das Glück des Hauses mit sich fortzunehmen, und Laban will lieber alles andere als dieses einem Anderen gönnen. Solche Teraphim müssen im alten Israel etwas sehr Gewöhnliches gewesen sein. Doch beachte man, daß unser Erzähler nicht Jakob selbst (ebensowenig wie David I.Sam. 19, 13ff.) mit dem Gottesbild in Verbindung bringt: Ausländer wie Laban haben – das weiß man – solche Bilder; auch den Weiblein (Rahel und Michal I.Sam. 19, 13ff.) muß man dergleichen wohl nachsehen; aber einem israelitischen Manne – so meinen diese Sagen – steht es nicht an. Zugleich ist diese Erzählung voll von Spott über so armselige Gestalten: israelitische Fromme haben sich schon in alter Zeit über solchen „Gott", den man sich etwa als Wichtelmännchen oder Klopfgeist denken möge, hoch erhaben gefühlt. – Eigentümlich ist, welche Rolle in dieser Geschichte das „Stehlen" spielt; der Erzähler hat alle Mühe gehabt, von Jakob den Betrug fernzuhalten, und gibt Rahel, die geringere Person, leichten Herzens preis. Es handelt sich hier eben nicht um stolze Menschen, die das Wort „Diebstahl" als größte Beleidigung empfinden, sondern um solche Kreise, in denen viel Unredlichkeit vorkommt und wo es schon etwas Großes ist, wenn Jemand sagen kann: ich habe nicht gestohlen! Erklären mag man solche Zustände aus dem Naturell des Volkes, das sich diese Geschichten erzählt, besonders aber auch daraus, daß die Sage bei Hirten spielt, wo die Versuchung zum Stehlen groß ist. – Bei E wohnt Laban im „Ostlande" (29, 1) und hat den Jakob nach zehn Tagen auf dem Gebirge Gilead, im Ostjordanlande, eingeholt. Bei J dagegen wohnt Laban in Haran (27, 43; 28, 10; 29, 4), jenseits des Euphrats (V. 21); von dort bis zum Gebirge Gilead ist es bedeutend weiter. – Der Berg Gilead ist nicht der Dschebel-Dschil'âd südlich vom unteren Zerkâ (= Jabbok), wo sich der alte Landschaftsname erhalten hat, sondern, da der Berg nach V. 51 f. Arams Grenze gegen Israel bildet und nach dem Zusammenhange des Folgenden nördlich vom Jabbok liegt, mehr im Norden zu suchen. – Nach beiden Rezensionen ist Laban durch die Zahl seiner Leute Jakob bei weitem überlegen. Aber auch dies Mal schreitet Gott für Jakob ein und bedroht Laban, irgend ein Wort (wodurch er ihn antasten könnte) an ihn zu richten; dieser Zug des Bedrohens ist dem Gottesnamen „Schrecken Isaaks" (V. 42. 53) entnommen. Der Zug hat den Zweck, die Nachgiebigkeit Labans am Schluß der Szene vorzubereiten.

4. Die folgende **Verhandlung Jakobs mit Laban** soll Labans Umstimmung erklären: am Beginn auf Jakob zürnend, ist er am Schluß zum Nachgeben bereit. Laban wird bei J durch eine zornige Rede Jakobs überwunden, die sein Recht so kräftig darlegt, daß selbst Laban nicht zu widerstreiten vermag. E hat, um diese Wendung des Ganzen genügend zu begründen, eine Reihe von Motiven zusammengetragen: neben einer parallelen Rede Jakobs bringt er noch die Teraphim-Geschichte, in der Jakobs Recht in der deutlichsten Weise hervortritt. Diesen beiden profanen Motiven hat er noch ein drittes, religiöses hinzugefügt: Gott selbst tritt ein und fällt Laban in den Arm. – An diesem Punkte ist das Interesse des Hörers aufs höchste gestiegen: wie wird es Jakob gelingen, Laban zu entgehen? und der Enthusiasmus des alten Publikums, als Jakob so gänzlich Recht behält und Laban klein und kleiner wird, ist auf dem Gipfelpunkt. – Laban – so beginnt die Verhandlung – ist nicht nur für sich beleidigt, sondern auch im Namen seiner Töchter, die Jakob „wie Kriegsgefangene" fortgeschleppt hat und die Laban zum Abschied samt seinen Enkeln gern geküßt hätte. Dies Wort zeigt Laban von einer neuen Seite: er ist auch ein zärtlicher Vater. Dies Motiv führt der Erzähler hier weise ein, weil er es nachher (V. 43) gebrauchen will. Daß eine Person mehrere Eigenschaften hat, aus denen

sie zugleich handelt, kommt im „knappen" Stil nicht vor, ist aber im „ausgeführten", wo mancherlei Verschiedenartiges in derselben Erzählung zusammengeflossen ist, natürlich. — Anders sind die Worte Labans bei J (V. 27) zu beurteilen: die sind eine infame Lüge, ganz der Maske dieses Biedermanns entsprechend, vgl. oben S. 214. — Die folgende Szene vom gestohlenen Teraphim, offenbar uralt, ist voll von derber Lustigkeit. Man ergötzt sich über Laban, der von allem anderen, worin ihm Gott den Mund verboten hat, absieht und allen Nachdruck auf diesen einen Punkt legt, worin er offenbar Recht hat, und der nun eben hierin den kürzeren ziehen muß. Man freut sich zugleich seines klugen Töchterchens, Blutes von seinem Blute, die es durch ihre derbe List bewirkt, daß der Vater in großem Bogen gerade um den Teraphim herumgeht. Schließlich enthält die Geschichte auch als Nebenmotiv kräftigen Spaß über den armen Hausgötzen: die Szene, wo Rahel auf ihrem geliebten Götzen sitzt und dabei in einem Zustande hochgradiger Unreinheit (III. Mose 15, 19 ff.) zu sein vorgibt, in der ein Weib dem Gotte eigentlich gar nicht zu nahe kommen, geschweige denn auf ihm sitzen (! III. Mose 15, 20) dürfte. Hier muß der Griesgrämigste lachen: armer Laban und armer Götze! — Die „Kameelsänfte", auf der Rahel sitzt, ist als ein langer Korb zu denken. — So steht denn Laban mit langem Gesicht da; Jakob aber kehrt nun den Spieß um und nützt die ihm so günstige Lage gehörig aus. Der Hörer, der ihn lange Zeit im Unglück gesehen hat, freut sich über diesen großen Augenblick: die ganze Herde hat er Laban abgenommen, die Töchter und Kinder führt er mit sich fort, selbst den Teraphim hat Laban verloren, und bei alledem ist Jakob vollständig im Recht und kann noch eine große Rede halten! — Die Worte Jakobs geben mannigfaltigen Aufschluß über das Rechtsleben sowie über die Pflichten des Hirten: der Hirt hat zu sorgen, daß die Schafe nicht fehlwerfen; Böcke (die sonst geschlachtet werden) darf er nicht essen, selbst für das von wilden Tieren Zerrissene oder bei Nacht Geraubte verlangt ein geiziger Herr Ersatz; demnach ist das Hirtenleben kein Idyll; der Hirt lebt Tag und Nacht unter freiem Himmel, den starken Schwankungen der Temperatur ausgesetzt, und kann nicht einmal des Nachts schlafen, sondern muß vor Tieren und Dieben auf der Hut sein. Die „Brüder", auf deren Urteil sich Jakob beruft (V. 37), sind die Stammesgenossen, die Laban mitgebracht hat und die Jakob mit Nachdruck auch als seine Brüder bezeichnet: er ist ja mit ihnen verschwägert. Der Gottesname „Schrecken Isaaks", d. h. das Numen, vor dem Isaak erschrickt, wird hier (V. 42) mit Absicht eingeführt, weil er in V. 53 gebraucht werden soll. Dieser Name tritt nur in dieser Geschichte auf, hat sehr altertümlichen Klang und ist ursprünglich sicherlich der Name eines Lokalnumens gewesen. — Auf Jakobs Rede vermag Laban nichts mehr zu erwidern; der Fuchs ist in der Falle. Er kann nur noch jammern. Besonders traurig aber ist ihm der Gedanke, daß er jetzt seine Töchter und deren Kinder in die Hand des fremden Mannes dahingeben muß und nicht weiß, wie der sie behandeln wird. Hier nimmt der Erzähler das V. 28 vorbereitete Motiv auf, um es im Folgenden auszuführen. So kommt es nun zu einem Vertrage, der in beiden Quellen etwas verschieden erzählt wird: der Jehovist hat beide Rezensionen geschickt miteinander verwoben.

5. **Der Grenzvertrag von Gilead bei J.** Durch Jakobs beredte Vorstellungen entwaffnet, erklärt sich Laban jetzt zu gütlicher Vereinigung bereit: beide Parteien, so schlägt er vor, sollen einander fortan kein Leides tun. Um den Inhalt des Bundes zu verstehen, erinnere man sich der äußeren Situation, die J im Vorhergehenden (V. 25) geschildert hat: auf zwei einander gegenüberliegenden Bergen, den äußersten Punkten von Israel und Aram, haben die beiden Patriarchen das Lager aufgeschlagen; im Tale, das beide Berge trennt, — so dürfen wir uns vorstellen — sind sie zusammengekommen; dort, wo der Weg von Israel nach Aram über die Schlucht führt, wird jetzt „zwischen beiden" der Steinhaufen aufgeschüttet und die Grenze festgesetzt: von nun an darf keiner zum anderen hinüber „zum Bösen"; des soll der Steinhaufe Zeuge sein. Davon aber — so meint diese Erzählung — hat der Ort den Namen: Gilead = gal-ed = „Steinhaufe des Zeugen". — Hier leuchtet deutlich Völkergeschichtliches hindurch: die Grenzansetzung soll — dies ist die still-

schweigende Voraussetzung – auch von den Nachkommen der Väter, von den Völkern Aram und Israel, geachtet werden. Für die chronologische Ansetzung dieses Zuges ist bedeutsam, daß die Einfälle der Aramäer, die Israel etwa von 860 bis 770 so schrecklich zerfleischt haben, in der Sage noch nicht vorausgesetzt werden: von Nationalhaß gegen den Erbfeind und von den grimmigen Kämpfen, die gerade um Gilead stattgefunden haben, ist nicht die Rede; dieser Zug der Sage ist also älter als etwa 860. Daß dies Völkergeschichtliche aber in die Jakob-Laban-Sage erst nachträglich eingedrungen ist, ist S. 211 gezeigt worden. – „Steinhaufen" stehen in Palästina, gegenwärtig besonders im Ostjordanland, vielfach als Reste einer vorgeschichtlichen Kultur; im älteren Israel sind sie heilige Stätten, wo man das Opfermahl hält (V. 46) und die Gottheit anruft (V. 53). Ein solcher Haufen steht hier an der Grenze; noch im modernen Palästina sind Steinhaufen häufig Grenzzeichen. Da man hier den Steinhaufen als Zeugen und daneben die Gottheit als Richter anruft, so wird eine ältere Vorstellung gewesen sein, daß die Gottheit selber darin wohne und den Übeltäter, der ins Gebiet der Nachbarn einbricht und der bei ihr vorüber muß, sehen werde. – Bei der Bundesschließung findet eine gemeinsame heilige Mahlzeit statt, vgl. 26, 30 f.; ein solches Bundesmahl ist die Abschwächung eines ursprünglichen Opfers, das dem Numen des Steinhaufens dargebracht wird, wobei das Blut etwa unter die Steine rinnt. Beim Schwur nennt jeder den Gott seines Ahnherrn; aus den beiden Göttern macht ein Zusatz den „Gott Abrahams".

6. **Das Versprechen von Mizpa bei E.** Scheidend möchte Laban den Seinen noch etwas Liebes tun. Er gedenkt der Möglichkeit, Jakob könne andere Weiber hinzunehmen, die dann seine Töchter in Jakobs Liebe und Schätzung verdrängen und deren Kinder seine Großkinder in den Schatten stellen würden. So legt er ihm das Versprechen auf, nicht wieder zu heiraten. Zugleich errichtet er einen Malstein, hebräisch: masseba, Anspielung an „Mizpa"; dieser Stein, „auf dem Berge hochaufgerichtet", späht weit ins Land hinaus: so erspäht (jiṣṣĕf, „er spähe", Anspielung an „Mizpa") Gott, was Jakob fern von Laban ohne jeden menschlichen Zeugen tut! Auch hier steht der Glaube im Hintergrunde, daß Gott selbst in dem Steine wohnt. – Jakob leistet diesen Schwur, bei Opfer und feierlicher Mahlzeit. Auch das Übernachten an heiliger Stätte scheint mit zur heiligen Handlung gehört zu haben. – Mizpa, auf dem Gebirge Gilead, wohl mit Mizpe-Gilead, Ramath ham-Mizpe und Ramoth-Gilead, der Grenzstadt Israels gegen Aram, gleichzusetzen, ist nach dem Zusammenhange der Jakob-Geschichten nördlich vom Jabbok (= ez-Zerḳâ) zu suchen.

49. Sage von Mahanaim 32, 2. 3 E.

32 [2]*Als nun Jakob seines Weges zog, trafen Gottesengel auf ihn.* [3]*Jakob aber sprach, sobald er sie sah: hier ist das Lager Gottes! Darum nannte er jene Stätte Mahanaim (Lager).*

Das Stück ist in seiner eigentümlichen Kürze das Muster einer „Notiz", wie sie an bestimmten Orten etwa zur Erklärung des Namens im Volksmunde umliefen (S. 34). So erzählte man sich in Mahanaim, daß Jakob daselbst ein „Lager" (maḥ^{a}nĕ) der Gottesengel gesehen habe. „Engel Gottes", d. h. ursprünglich göttliche oder dämonische Wesen (vgl. oben S. 77. 209), treten hier als ein göttliches Heer auf: solcher Glaube an Götter- und Geisterheere ist weitverbreitet und spielt auch in der Jahve-Religion eine gewisse Rolle. Bei dieser Vorstellung mag mancherlei zusammengeflossen sein: man hat das Sternenheer als das „Heer des Himmels" aufgefaßt; aber auch Sturm, Regen, Gewitter und die Erscheinungen des Vulkans mag man von einem solchen „wütenden Heer" abgeleitet haben (V. Mose 33, 3). Solche Geisterheere schweifen von einem „Lager" aus durch das Land; als Jakob sie gewahrt, schließt er, daß auch ihr Lager nicht fern sein könne. Dem sterblichen Auge sind sie natürlich

für gewöhnlich unsichtbar; aber es kann geschehen, daß sie zufällig auf einen Menschen stoßen. Die gewöhnliche Erklärung, diese Engel-Offenbarung solle Jakob der schützenden Nähe Gottes versichern, ist durch den Text nicht ausgesprochen, mag aber schon die Meinung des E gewesen sein. — Mahanaim, einer der Hauptorte des Ostjordan-Landes, lag nach der Jakob-Geschichte nördlich vom Jabbok, nicht allzuweit vom Jordan (V. 11), südlich oder südwestlich von Mizpa und Gilead, Penuel gegenüber.

Der zweite Teil der Jakob-Esau-Geschichte 32, 4–22; 33, 1–16

unterscheidet sich vom ersten Teile dieser Sage 25, 21–34; 27 bedeutend. Der Wettstreit des Jägers und Hirten, das Hauptmotiv des ersten Teils (vgl. oben S. 197 f. 208), tritt hier ganz zurück, und nur im allgemeinen Aufriß der Erzählung, wonach Jakob seinem Bruder zwar an äußerer Gewalt nachsteht, aber ihn an Klugheit übertrifft, so daß er schließlich doch im Vorteil bleibt, stimmen beide Teile überein. Während ferner die Sagen des ersten Teils kaum lokalisiert sind, haftet der zweite Teil an bestimmten Orten, an Mahanaim und Penuel; aber die Beziehung auf diese Stätten paßt auf die Völker Edom und Israel, die Esau und Jakob gleichgesetzt werden, recht wenig: das Gebiet des geschichtlichen Edom ist von Mahanaim und Penuel weit entfernt.

Die Erzählung ist novellistisch ausgeführt. Jakob kommt jetzt in dringende Gefahr: sein Bruder, der einst von ihm betrogen worden war und ihm damals den Tod geschworen hatte, stößt jetzt auf ihn; an Widerstand ist nicht zu denken, denn Esau führt vierhundert Mann mit sich; ebensowenig an Flucht, denn die Herden sind schwerfällig; wie wird es dem vielgewandten Jakob gelingen, sich aus dieser Not zu ziehen? Die Erzähler gewinnen die Antwort auf diese Frage aus den Namen der Stätten. Dabei wird Mahanaim als „Doppellager" oder „mehrere Lager" gedeutet. So erzählt man, Jakob habe seine Herden und seine Leute in zwei Lager geteilt: wenn Esau das eine schlägt, kann das andere entfliehen (32, 8 f.). Oder man sagt, Jakob habe seine Familie in drei Teile geteilt: die weniger Geliebten voran, die Geliebteren nach hinten: wenn Esau über sie herfällt, werden sich die hinten Stehenden retten können. Eine dritte Variation 32, 14 b–22 erzählt von einer anderen Teilung: danach schickte er einen Teil der Herde als Geschenk voraus; und auch dies Geschenk ward, um mehr in die Augen zu fallen, noch in fünf Teile auseinander genommen. Zugleich wirkt der Name Penuel („Antlitz Gottes") ein: wie eines Gottes Antlitz, so versichert Jakob schmeichelnd, hat er Esaus Antlitz gesehen (33, 10). Ferner ist, wie es scheint, aus dem Worte „Furt" (Übergang, Vorausgehen) der Zug entnommen, daß an der „Furt zu Penuel" Jemand oder etwas vorausgegangen sei: das „Geschenk" zog Jakobs Lager voraus (32, 17. 22); er selber ging seinen Frauen voran (33, 3); Esau zog schließlich — dahin wußte es Jakobs Schlauheit zu bringen — dem Jakob voraus (33, 14), usw. — Demnach ist ein großer Teil der Erzählung durch phantasievolle Ausdeutung der Namen gewonnen.

Nach diesem Allen ist anzunehmen, daß der ganze zweite Teil der Jakob-Esau-Sage eine Erfindung der Erzähler ist: es hat sie gereizt, bei der Rückkehr Jakobs die beliebten Motive der alten Jakob-Esau-Sage noch einmal zu variieren (vgl. oben S. 195). Dieser zweite Teil aber ist an diese Stätten geheftet worden, weil sich Jakob nach anderen Sagen damals dort befunden hat.

Der innere Aufbau der Erzählung ist durch die Orte selber gegeben: Mahanaim und Penuel liegen einander gegenüber zu beiden Seiten des Jabbok, dazwischen die Furt. Zu Mahanaim hat Jakob die Vorbereitungen getroffen, Esau zu empfangen; zu Penuel ist er auf ihn gestoßen; dazwischen liegt der Übergang über den Fluß.

50. Jakobs Vorbereitungen, Esau zu empfangen 32, 4—22 JE.

32 [4]Jakob aber sandte Boten voraus zu seinem Bruder Esau
ins Land Seir ins Gefilde Edom[1]) [5]und trug ihnen auf: so sollt ihr
meinem Herrn Esau sagen: dein Knecht Jakob läßt dir sagen:
ich bin bisher bei Laban zu Gaste gewesen und habe dort bis
jetzt verweilt; [6]ich habe Rinder, Esel 'und' Schafe, Knechte und
Mägde erworben und wollte nun Boten senden, das meinem
Herrn mitzuteilen, damit ich Gnade vor deinen Augen fände. —
[7]Die Boten kehrten zu Jakob zurück und sprachen: wir sind zu
deinem Bruder Esau gekommen; aber er zieht dir schon mit
vierhundert Mann entgegen. [8]Da fürchtete sich Jakob sehr, und
es ward ihm bange. So teilte er die Leute, die bei ihm waren,
und die Schafe, Rinder und Kameele in zwei Lager. [9]Denn er
dachte: wenn Esau das eine Lager trifft und es überfällt, so
kann doch das andere Lager entrinnen. — [10]Und Jakob sprach: Gott
meines Vaters Abraham, Gott meines Vaters Isaak, Jahve, der zu mir gesagt hat:
kehre zurück in dein Heimatland und zu deiner Verwandtschaft, so will ich dir
Gutes tun: [11]ich bin zu gering aller Barmherzigkeit und aller Treue, die du deinem
Knechte getan hast; denn mit meinem Stabe allein überschritt ich den Jordan hier,
und nun gebiete ich über zwei Heere! [12]Ach, rette mich vor meinem Bruder Esau;
denn ich fürchte mich vor ihm, daß er komme und uns überfalle, die Mütter samt
ihren Kindern! [13]Du hast mir doch zugesagt: ich will dir Gutes tun und deinen
Samen viel machen wie den Sand am Meere, den man nicht zählen kann vor Menge. —
[14]Und er blieb jene Nacht dort.

Dann nahm er von seinem Besitz ein Geschenk für seinen
Bruder Esau: [15]*zweihundert Ziegen und zwanzig Böcke, zweihundert*
Schafe und zwanzig Widder, [16]*dreißig säugende Kameele mit ihren*
Füllen, vierzig Kühe und zehn Stiere, zwanzig Eselinnen und zehn
Eselsfüllen, [17]*und er übergab sie seinen Knechten, jede Herde besonders,*
und sprach zu seinen Knechten: gehet ihr vor mir her und lasset
Raum zwischen den einzelnen Herden. [18]*Und dem ersten trug er auf:*
wenn dich mein Bruder Esau trifft und dich fragt: wem gehörst du?
wohin willst du? und wem gehört das Vieh, das du treibst? [19]*so*
sprich: das gehört deinem Knechte Jakob; es ist ein Geschenk, das
er meinem Herrn Esau sendet; er selber kommt gleich hinter uns her.
[20]*So trug er auch dem zweiten und dritten auf und allen, welche die*
Herden trieben: so sollt ihr Esau sagen, wenn ihr ihm begegnet, [21]*und*
sprecht: dein Knecht Jakob kommt gleich hinter uns her. Er dachte
nämlich: ich will ihn mit dem Geschenke, das vor mir herzieht, ver-
söhnen; erst dann will ich ihm selber unter die Augen treten, vielleicht
nimmt er mich freundlich an. — [22]*So zog das Geschenk ihm voraus;*
er selbst aber blieb jene Nacht im Lager.

1. **Die Aussendung der Boten und die Teilung des Lagers, J.** Die Aus-
sendung der Boten, durch die Jakob sich anmelden läßt, soll Esau seine Ehrerbietung
bezeugen. Jakob, der Esau gegenüber ein böses Gewissen hat (32, 21), bemüht sich
hier und im Folgenden, so demütig wie möglich aufzutreten, in der Hoffnung, dadurch
seinen Bruder zu gewinnen. Diese Art, in der Not sich durch Demut zu helfen,
entspricht sicherlich der Volksart der Erzähler und Hörer, denen Jakobs große Kunst

[1]) Glosse.

im Schmeicheln offenbar nur Vergnügen gemacht hat. – Esau seinerseits hat schon vorher von Jakobs Herannahen vernommen und sich sofort aufgemacht, um ihn einzuholen. Seine Absicht bleibt mit Willen im Dunkeln. Wir hören nur, daß er es sehr eilig hat und eine große Zahl Menschen mit sich führt, und sollen ängstlich mit Jakob fragen, was er wohl vorhaben mag: wird er Jakob und seine Familie totschlagen und seine Herden rauben? oder ist er gekommen, den heimkehrenden Bruder freundlich zu begrüßen und ihn nach Hause zu geleiten?

2. **Jakobs Gebet** unterscheidet sich im Ton stark von seiner Umgebung: während die Geschichte sonst ganz profan ist und nur Jakobs Klugheit verherrlicht, bringt hier plötzlich tiefe religiöse Empfindung ein: der aalglatte Jakob fühlt sich – unwürdig all der Gnade Gottes! Auch die Erwähnung des Jordans (V. 11) ist auffällig; die alte Sage redet hier vom Überschreiten des Jabbok. Nach dem Sprachgebrauch gehört das Stück zu „Jr". Das Gebet beginnt mit der „Anrufung" (vgl. oben S. 76), der Namennennung des Gottes, die durch eine Näherbestimmung erweitert ist; diese enthält einen starken Appell an Gott: er hat ja selber die Heimkehr befohlen und Verheißungen daran geknüpft; dadurch ist Jakob in so große Not gekommen; kann ihn Gott jetzt fallen lassen? Auf die Anrufung folgt zunächst – so verlangt es die Ehrfurcht – eine Danksagung, die zugleich einen Trost enthält: der Gott, der so oft geholfen hat, wird seinen Frommen auch diesmal nicht verlassen. Erst dann kommt das eigentliche Hauptstück, die Bitte (V. 12). Hinzugefügt ist noch ein Motiv, durch das sich Gott zum Einschreiten bestimmen lassen möge (V. 13). In dieser Anlage ist Jakobs Gebet das Muster eines Gebetes. Seinem Inhalt nach ist es der klassische Ausdruck der menschlichen Demut, die sich der göttlichen Wohltaten unwürdig findet. Freudig vergleicht Jakob mit seiner Armut beim Auszuge den Reichtum bei seiner Wiederkehr. Der Gedanke an die Sünde, den man aus dem „Zusammenhange" der Jakob-Sage hier einzutragen pflegt, liegt gänzlich fern.

3. **Jakob sendet mehrere Herden als Geschenk voraus, E.** Es ist Sitte, beim Zusammentreffen mit einem Höhergestellten, den man ehren will, ein Geschenk zu geben, besonders, wenn man Grund hat, sich vor ihm zu fürchten. Die ausführliche Aufzählung der Herden sollen wir sachkundig anhören: ein kluger Mann dieser Jakob, der so außerordentlich große Geschenke macht: sicherlich wird Esau dem nicht widerstehen können! Daß die Herden in verschiedenen Lagern (vgl. oben S. 227) dahinziehen, weiß der Erzähler aufs beste zu begründen: so sehen sie nach Mehr aus. Köstlich ist auch Jakobs Anweisung: die Herdenführer sollen an Esau bestellen, Jakob selber komme „hinter ihnen". So wird Esau, wenn die folgende Herde kommt, erwarten, jetzt Jakob vor sich zu haben; dann aber kommt – welche Überraschung! – nicht Jakob, sondern ein neues Geschenk. Eine höchst raffinierte Art, ein Geschenk vor Augen zu führen.

51. Jakobs Ringkampf mit der Gottheit 32, 23—33 JE.

[23] Noch in jener Nacht stand er auf, nahm seine beiden Frauen, seine Mägde und seine elf Kinder; und er überschritt die Furt des Jabbok: [24] *so nahm er sie und brachte sie über den Fluß und brachte 'alles', was ihm gehörte, hinüber.* [25] *Jakob selbst blieb zurück.* — Da rang Jemand mit ihm, bis die Morgenröte heraufzog. [26] *Und als er sah, daß er ihn nicht bezwingen könne, schlug er ihn auf die Hüftpfanne.* Jakob aber verrenkte sich die Hüftpfanne, als er mit ihm rang. [27] *Da sprach er: laß mich los; die Morgenröte ist schon heraufgezogen. Er aber sprach: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.* [28] *Er sprach zu ihm: wie heißt du? Er sprach: Jakob.* [29] *Er sprach: du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel (Gottesstreiter); denn du hast mit Göttern und Menschen*

gestritten und sie bezwungen. [30]Dann fragte Jakob und sprach: nenne mir deinen Namen; er sprach: warum fragst du mich nach meinem Namen? Und er segnete ihn daselbst. [31]Jakob aber nannte jene Stätte Peniel (Gottes Angesicht); denn ich habe einen Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und kam mit dem Leben davon. [32]*Sobald er aber an Penuel vorüber war, ging die Sonne auf;* er hinkte aber auf der Hüfte. [33]Darum essen die Söhne Israel bis heute den Hüftnerv nicht, der auf der Hüftpfanne liegt, weil er Jakob auf die Hüftpfanne[1]) geschlagen hat.

Auch hier lassen sich zwei ineinander gearbeitete Rezensionen unterscheiden.

1. **Erzählung des Jahvisten.** Der Jabbok, an dem die Geschichte spielt, ist der Wâdi Zerḳâ. Ein Übergang über einen Fluß bei Nacht ist für Herden nicht ohne Schwierigkeit; aber Jakob wählt diese Zeit, um sich dabei von Esau nicht überraschen zu lassen. Dort wird er nun überfallen von einem unbekannten Wesen. Der Hörer mag ahnen, daß es die Gottheit ist; Jakob aber erkennt im nächtlichen Dunkel zunächst nur, daß er einen starken, furchtbaren Gegner vor sich hat. – Dies Wesen „ringt" (jĕ'ābēq, Anspielung an „Jabbok") mit Jakob. Nach der bekannten Umdeutung, die an einem eigentlichen Ringen des Gottes Anstoß nimmt, ist es ein Gebetskampf gewesen; aber beim Gebetskampf verrenkt man sich nicht die Hüfte. Alle die „geistigen Wahrheiten", die man hier immer wieder hat finden wollen, vom Ringen Jakobs um Gottes Gnade, in Angst über seine Sünde an Esau, als dem Schlusse seiner Läuterungen, haben also im Text keinen Anhalt. Eine lehrreiche Parallele zu unserer Erzählung ist II.Mose 4, 24–26, wo Jahve Moses überfällt, um ihn zu töten. Dies ist auch hier der Zweck des Gottes. Alle diese Züge, daß die Gottheit einen Menschen überfällt, bei Nacht, unerkannt, atmen denselben Geist und beweisen sehr hohes Alter der Erzählung. Auch daß hier nicht mit Waffen, sondern durch Ringen, Leib gegen Leib, gestritten wird und daß Gott und Menschen zunächst ohne Entscheidung, also etwa mit gleicher Kraft gegeneinander kämpfen, ist ein Zeichen ältester Zeit: damals sind Gott und Mensch noch nicht soweit voneinander unterschieden, wie es sich die klassische Zeit Israels vorstellt. Beim Ringen aber setzt sich Jakob die Hüfte aus; das war eine schwere und höchst schmerzhafte Verletzung, aber – so ist zu denken – ein immerhin glimpflicher Ausgang für ihn, der wenigstens sein Leben in dem furchtbaren Kampfe gerettet hat. Jetzt – so dürfen wir uns die Szene etwa ausmalen – lassen sich die Kämpfer los; und Jakob fragt den starken Ringer, seine Kraft anerkennend, nach dem Namen. Der aber verweigert ihn; daraus merkt Jakob nunmehr, daß er einen Gott vor sich hat. Daß die Gottheit der Frage nach ihrem Namen ausweicht, erklärt sich aus dem alten, bei vielen Völkern verbreiteten Glauben, daß die Kenntnis des Namens eine Macht über den Träger, auch den Gott oder Dämon gibt: wer den Namen des Gottes „kennt", kann ihn fortan „zitieren". Dies Verschweigen des Namens aber paßt vortrefflich in das Dämmerlicht der Sage. Wer dieser Gott gewesen sei, läßt J wie E im Dunkeln. „Und er segnete ihn daselbst": den Namen will der Gott nicht kundgeben; aber etwas will er für den tapferen Gegner doch tun: so spricht er ein wirkungskräftiges Wort über ihn aus. Der Inhalt des Segens wird nicht mitgeteilt. Nun die Namengebung der Stätte, ein sehr häufiger Schluß der Lokalsagen. Jakob nennt den Ort „Penuel" = „Gottes Angesicht", weil er hier, ohne zu sterben, einen Gott von Angesicht geschaut hat. Der allgemeine Gedanke, der diesem Satz zugrunde liegt, ist der in der Antike Israels häufige, daß, wer die Gottheit gesehen hat, sterben muß; denn so wahrt die Gottheit ihr Geheimnis. Darum erlebt ein besonderes Glück, wer Gottes Angesicht geschaut hat und am Leben bleibt. Jakob ist also froh, dem Verderben noch soeben entronnen zu sein, zwar hinkend, aber doch lebendig!

2. **Die Erzählung des Elohisten.** Jakob bleibt auf der nördlichen Seite des

[1]) „Auf den Hüftnerv" ist Variante zum vorhergehenden Worte.

Flusses als Letzter hinter dem Zuge zurück, wie es die Pflicht des Herrn ist. Hier ist er ganz allein, nur auf die eigene Kraft angewiesen. Da wird er – dies ganz wie bei J – von einem Unbekannten auf Leben und Tod überfallen. Als er nun sieht, daß er dem Andern nicht gewachsen ist, wendet er – was zu seinem sonstigen Wesen vortrefflich paßt – einen Ringerkniff an und schlägt den Gegner auf die Hüftpfanne, d. h. die Gelenkhöhle des Schenkelknochens. So, schwer verletzt und zu weiterer Gegenwehr unfähig geworden, verlegt sich der Gott aufs Bitten: laß mich los! Alles dies höchst altertümlich. Noch stärker bei Hos. 12, 5: „er kämpfte mit dem Engel und übermochte ihn; der weinte und bat um Gnade". Der Grund der Bitte des Gottes in unserer Erzählung ist: die Morgenröte steht schon am Himmel; das Wort setzt also uralte Anschauung voraus: mit Sonnenaufgang muß die Gottheit verschwinden, vgl. oben S. 157. Das Wort hat den ästhetischen Zweck, die Spannung zu schärfen: im nächsten Augenblick ist die Zeit abgelaufen; was soll werden, wenn die Sonne aufgeht? wird die Sonne die Gestalt des Gottes bescheinen dürfen? Jakob aber erkennt aus dieser Bitte, daß er einen Gott vor sich hat. Während das Bisherige die Kraft und Geistesgegenwart Jakobs verherrlicht, dessen Seele in allem Grausen nicht verzagt, preist das Folgende seine Klugheit. Er merkt jetzt, wer sein Gegner ist, und denkt: die Gottheit halte, wer sie hält; darum verlangt er einen „Segen". Das Wort: „ich lasse dich nicht, du segnest mich denn", für jeden christlichen Leser von wundervollem Klange, hat ursprünglich freilich ganz anderen Sinn: das „Lassen" ist in der alten Erzählung vom Loslassen des Körpers gemeint, und auch das „Segnen" hat hier keinen geistlichen Inhalt, sondern bedeutet: ein wirkendes Wort sprechen, wie es nur die Gottheit sprechen kann, vgl. oben S. 63. So von Jakobs starken Fäusten gehalten und das ihm furchtbare Morgenlicht vor Augen, entschließt sich der Gott, den Segen zu sprechen. Dem tapferen Kämpen huldigend, fragt er ihn zunächst: sage, wie heißt du? du gewaltiger Mann! Weshalb hat aber der Gott den ihm Unbekannten überfallen? Hier sind wir offenbar in urälteste Religion; da trägt die Gottheit manche grausige Züge, sie lauert wie ein Raubtier am Wege (Hos. 13, 7) und fällt die Vorüberziehenden an. Das sind Vorstellungen, aus der Vorzeit stammend, die von der späteren, sittlichen Religion überwunden worden sind. Und nun spricht der Gott den gewünschten „Segen" aus, indem er Jakobs Namen in Israel ändert. Über solche Namensänderungen vgl. oben S. 184. „Israel", das ursprünglich „El streitet" bedeutet, wird hier geistreich als „Streiter wider Gott" erklärt. So deutet das alte Israel seinen Namen mit stolzem Hochgefühl als „siegreicher Kämpfer wider Gott und Menschen", „Unüberwindlich"; wen aber selbst die Gottheit nicht bezwingen konnte, den wird kein anderer Feind überwältigen! Kaum aber ist der Segen gesprochen, der Gott verschwunden und Jakob hat den Fluß überschritten, da geht die Sonne auf. Es war also höchste Zeit für den Gott gewesen.

3. Ein **Zusatz** (V. 33) fügt hinzu, daß der Hüftnerv deshalb nicht von den Israeliten gegessen wird. Der Hüftnerv, der „nervus ischiadicus", wird wegen seiner Größe und weißen Farbe den alten Israeliten aufgefallen sein und wurde nach unserer Angabe beim Schlachten ausgeschnitten und fortgeworfen. Daß man bestimmte Teile des Tieres aus religiöser Scheu nicht ißt, kommt auch sonst vielfach vor. Die Scheu vor diesem Nerv wird hier damit erklärt, daß die Gottheit Jakob darauf geschlagen habe; nach der alten Sage hat freilich umgekehrt Jakob der Gottheit den Schlag gegeben.

Allgemeines über Jakobs Ringkampf mit der Gottheit.

1. **Der Gott.** Ganz eigentümlich ist die Art dieses Gottes. Er ist ein den Menschen feindliches Wesen, das hier an der Furt des Jabbok am Wege lauert, den arglosen Wanderer überfällt und auf Leben und Tod mit ihm ringt. Vielleicht dürfen wir uns vorstellen, daß er das Numen des Flusses ist und dem Jakob zürnt, weil er seine Furt überschreitet. Die Kraft des Gottes haben wir uns größer als die der gewöhnlichen Menschenkinder, aber doch auch nicht allzugroß zu denken: durch Jakobs gewaltigen Schlag wird er gebändigt. Zu seiner wilden Mordlust

paßt seine lichtscheue Art: er muß mit der Nacht verschwinden. Sein Name wird von beiden Quellen nicht genannt. Jahve ist dieser Gott jedenfalls nicht; Jahve ist ja der Gott, der Jakob liebt und ihm hilft. Diese Gottesfigur ist ein bedeutsamer Beitrag für unser Wissen über die vorisraelitische, durch den Jahve-Glauben zurückgedrängte Religion.

2. **Sagenparallelen.** Das Motiv vom nächtlichen Kampf mit Dämonen, Ungeheuern, Gespenstern oder dem Teufel ist sehr häufig belegt und vielleicht aus den Erscheinungen des Alptraums zu erklären. Besonders nahe verwandt sind der Penuel-Geschichte diejenigen Sagen und Märchen, die von einem Gott erzählen, der von einem Menschen durch List oder Gewalt gezwungen wird, ihm sein geheimes Wissen oder sonst etwas Göttliches zu hinterlassen. So hat Menelaos den Meergreis Proteus so lange festgehalten, bis er ihm sein Wissen offenbarte; Midas hat Silenos gefangen und ihm sein Wissen entlockt; und König Numa hat den Faunus und Martius Picus gefangen und so erfahren, durch welche Riten und Opfer man Juppiter auf die Erde herablocken könne.

3. **Alter der Sage.** Jedenfalls aber führt die Gottesgestalt der Sage in sehr alte Zeit. Dazu stimmt auch der eigentümliche Ton der Sage, die das Grauen der Gottheit in das Dämmerlicht des Geheimnisses hüllt und eine Szene schildert, des Rembrandtschen Pinsels würdig. Auch dem Stil nach gehört die Sage zu den ältesten, am knappsten erzählten; vorzüglich gelingt es ihr, mit ihren wenigen Worten den Hörer in atemlose Spannung zu versetzen.

4. In der **israelitischen Überlieferung** der Sage werden zugleich die Namen Penuel, Jabbok und Israel erklärt; es sind also etymologische Züge hinzugekommen. — Von den beiden erhaltenen Rezensionen ist die des E fast durchweg altertümlicher als die des J: die Verletzung des Gottes V. 26a ist älter als die Jakobs V. 26b, der Sieg Jakobs V. 29 älter als das bloße Davonkommen V. 31, die Namensänderung V. 29 viel geistreicher und zugleich zauberhafter als das bloße Segnen V. 30. — Ursprünglich steht die Sage ganz auf eigenen Füßen und hat mit der Jakob-Esau-Geschichte nichts zu tun: der mutige Gottesbesieger und der Jakob, der vor Esau zittert, sind eigentlich ganz verschiedene Gestalten.

Überläßt man sich dem Eindruck, den diese Erzählung auf den historisch Geschulten macht, und hält daneben die allegorische Erklärung, mit der sich die christliche Gemeinde sie angeeignet hat und die uns allen ans Herz gewachsen ist, so kann man die Kraft der Religion, Fremdartiges sich anzueignen, Uraltes in neuem Sinne umzubilden und Schlacken in Gold zu verwandeln, nicht genug bewundern.

52. Jakobs Zusammentreffen mit Esau 33, 1—16 JE.

33 [1]Als nun Jakob seine Augen erhob, sah er Esau kommen mit vierhundert Mann. Da verteilte er die Kinder auf Lea, Rahel und die beiden Mägde [2]und stellte die Mägde mit ihren Kindern voran und Lea mit ihren Kindern hernach und Rahel mit Joseph zuletzt. [3]Er selber aber ging ihnen voraus und neigte sich siebenmal auf die Erde, bis er zu seinem Bruder kam. [4]Esau aber lief ihm entgegen *und umarmte ihn;* er fiel ihm um den Hals *und küßte ihn* 'und weinte'. [5]Als er nun seine Augen erhob und die Weiber und die Kinder sah, da sprach er: wer sind dir diese? *er sprach: es sind die Kinder, die Gott deinem Knechte beschert hat.* [6]Da traten die Mägde herzu mit ihren Kindern und verneigten sich. [7]Dann trat auch Lea herzu mit ihren Kindern, und sie verneigten sich. Danach traten Joseph und Rahel herzu und verneigten sich. [8]Und er sprach: was war denn dir das ganze Lager da, das ich getroffen habe? er antwortete: daß ich Gnade fände vor meinem Herrn! [9]Esau sprach: ich habe genug;

Bruder, behalte, was du hast. [10]Aber Jakob sprach: nicht doch! wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, so nimm mein Geschenk aus meiner Hand; *denn ich habe dir ja unter die Augen treten dürfen, wie man Gott unter die Augen tritt, und du hast mich freundlich angesehen.* [11]*Nimm doch meine Gabe an, die dir zugebracht worden ist; Gott hat mir's ja beschert, und ich habe vollauf.* So nötigte er ihn, bis er's nahm. — [12]Dann sprach er: laßt uns nun aufbrechen und fortziehen; ich will neben dir herziehen. [13]Er sprach zu ihm: mein Herr sieht selber, daß die Kinder noch zart sind, auch habe ich für säugende Schafe und Kühe zu sorgen: übertreibt man sie auch nur einen Tag, würden alle Schafe sterben. [14]Mein Herr ziehe seinem Knechte voraus, so will ich gemächlich weiter wandern, wie es die Herde, die ich treibe, und die Kinder erlauben, bis daß ich komme zu meinem Herrn nach Seir. [15]Esau sprach: so will ich wenigstens einige von den Leuten, die bei mir sind, bei dir lassen. Er aber sprach: warum denn? möchte ich nur Gnade finden vor meinem Herrn! — [16]So kehrte Esau an jenem Tage um und zog seines Weges nach Seir.

Für unsere Empfindung ist merkwürdig, daß die parteiische Liebe, die sich in der Aufstellung von Jakobs Angehörigen äußert, so offen hervortreten darf: die Erzähler haben solche Bevorzugung der geliebten Personen offenbar als ganz natürlich empfunden, vgl. oben S. 216 (unten). Jakobs sieben Komplimente sind eine ganz überschwengliche Ehrenbezeugung: er hofft, dadurch seinen Bruder zu gewinnen; die Zuhörer amüsieren sich über die Schlauheit des Ahnherrn. – Die Hauptfrage zum Verständnis des ganzen Stückes ist die nach dem Verhalten des Esau. Neuere Erklärer meinen, daß die Erzählung seinen rührenden Edelmut verherrliche. Aber die urwüchsige Erzählung, die so viel von Jakobs Geschenken, Komplimenten und glatten Worten berichtet und sich offenbar daran ergötzt hat, würde, wenn sie zugleich Esau als so edelmütig gedacht hätte, den klugen Praktiken Jakobs die Pointe genommen haben. Vielmehr wird man sich Esau als gutmütigen Tölpel vorgestellt haben, der sich durch seine schönen Reden und Geschenke gewinnen läßt. Doch mögen schon die späteren Erzähler die Geschichte edler aufgefaßt haben. – Voller Spannung und Angst nahen sich nun die einzelnen Gruppen, Esau ihre Ehrerbietung zu bezeugen, alle in dem Gedanken, sobald er Miene macht, über sie herzufallen, schleunigst zu entlaufen. – Zugleich hat Jakob auch seinen Besitz in zwei Lager geteilt, damit im Notfall das eine entrinnen könne (32, 8. 9). Als nun Esau fragt, in welcher Beziehung das erste Lager zu ihm stehe, – bietet Jakob ihm dies „Lager" als Geschenk an! Wir sollen uns über seine Geistesgegenwart freuen. Man beachte auch hier Jakobs „Demut": nur zart andeutend macht er das Anerbieten des Geschenkes (V. 8); ja, er vergleicht Esau gar mit der Gottheit selbst, deren Angesicht man nur mit Schrecken und Angst sieht (V. 10); bei jedem Wort muß man sich einen tiefen Bückling denken. Warum aber legt er so großen Wert darauf, daß Esau seine Gabe annimmt? weil er erst dann sicher ist, daß Esau ihm nichts mehr tun wird. – Jetzt ist Esau begütigt; nun kommt es darauf an, ihn auf gute Manier loszuwerden. Esau zwar, arglos wie er ist, nimmt nun an, sein lieber Bruder werde gemeinsam mit ihm weiterziehen; Jakob aber sinnt nur darauf, wie er sich seiner gefährlichen Gesellschaft entledigen kann, und weiß ihn durch einen guten Vorwand zu bestimmen, vorauszuziehen. – Noch immer ahnungslos, möchte Esau dem Bruder wenigstens eine Wache zurücklassen; aber dem Jakob ist solcher „Schutz" nicht geheuer. So zieht er denn endlich ab. Jakob aber fällt es gar nicht ein, sein Versprechen zu halten; vielmehr ist er einen ganz anderen Weg gezogen, glücklich darüber, so mit einem blauen Auge davongekommen zu sein.

Jakob in Kanaan 33, 17–35, 22.

53. Jakob zu Sukkoth und Sichem 33, 17—20 JE.

33 [17]Jakob aber zog nach Sukkoth und baute sich dort ein Haus; für sein Vieh aber machte er Hütten; darum nannte er die Stätte Sukkoth (Hütten).

[18]*Danach kam Jakob wohlbehalten zur Stadt Sichem* im Lande Kanaan, als er aus Paddan-Aram kam, *und lagerte östlich vor der Stadt.* [19]*Und das Stück Acker, woselbst er sein Zelt aufgeschlagen hatte, kaufte er von den Söhnen Hemors,* des Vaters von Sichem[1]), *um hundert Kesita.* [20]*Daselbst stellte er 'einen Malstein' auf und nannte 'ihn' El, Gott Israels.*

Diese beiden „Notizen" sind gegenwärtig der Schluß der Jakob-Esau-Geschichte: nachdem Esau ihn verlassen hat, zieht Jakob nicht etwa, wie er versprochen hat, Esau nach, sondern „wohlbehalten" (froh, der Gefahr entkommen zu sein) nach Sukkoth oder Sichem. Zugleich ist der Abschnitt Einleitung zu der folgenden Dina-Sage, die von Sichem handelt. – Sukkoth, östlich vom Jordan, westlich von Penuel im Tal gelegen, wird in der Nähe der Furt ed-Dâmije, an der Straße von es-Salt nach Nâbulus (Sichem) gesucht. – Die Erzählung von Jakobs Ackerkauf zu Sichem will Jakobs rechtmäßigen Besitz dieses Feldes feststellen. Der Wert des Feldes besteht darin, daß darauf zur Zeit des Erzählers ein berühmtes Heiligtum stand und Josephs Grab sich dort befand (Jos. 24, 32). Ganz ähnlich ist der Zweck der Machpela-Sage, vgl. oben S. 187. „Söhne Hemors" heißt das Geschlecht von Sichem. – „Kesita" ist wohl eine Gewichts- und Münzeinheit von unbekannter Bedeutung. – Sehr bemerkenswert ist die Angabe, daß der hier aufgestellte Malstein „El, Gott Israels" hieß: der Stein und der Gott werden naiv gleichgesetzt. Der Name „El, Gott Israels" wird an dieser Stätte der gebräuchliche Kultusname gewesen sein.

54. Dina-Sage 34 JE.

[1]*Dina, die Tochter Leas, die sie dem Jakob geboren hatte, ging einst aus, um die Töchter des Landes kennen zu lernen.* [2]*Da erblickte sie Sichem, der Sohn des Heviters Hemor, des Landesfürsten;* der raubte sie und wohnte ihr bei, *und er tat ihr Gewalt an.* [3]Aber sein Herz hing an Dina, Jakobs Tochter, und er gewann das Mädchen lieb und redete dem Mädchen freundlich zu. [4]*Und Sichem sprach zu seinem Vater Hemor: wirb für mich um diese Dirne.* [5]Nun hatte Jakob zwar davon gehört, daß er seine Tochter Dina geschändet habe,[2]) aber da seine Söhne mit dem Vieh auf dem Felde waren, hatte Jakob geschwiegen bis zu ihrer Heimkehr.

[6]*Da ging Hemor, Sichems Vater, zu Jakob heraus, mit ihm zu reden.* [7]Nun waren die Söhne Jakobs vom Felde gekommen; sobald sie aber davon hörten, ergrimmten die Männer und wurden sehr zornig, daß er eine Schandtat begangen hatte in Israel, indem er Jakobs Tochter beigewohnt hatte: so sollte nimmer-

[1]) Dieser Zusatz soll die folgende Dina-Geschichte, in der von Sichem, dem Sohne Hemors, gesprochen wird, vorbereiten.

[2]) Glosse.

mehr geschehen! [8]*Und Hemor sprach mit 'ihm'*[1]) *also: mein Sohn Sichem hat sein Herz an eure Tochter gehängt; gebt sie ihm doch zum Weibe.* [9]*Verschwägert euch mit uns: ihr sollt uns eure Töchter geben und euch unsere Töchter nehmen;* [10]*bleibt bei uns wohnen, das Land soll euch offen sein; bleibt, zieht darin umher und lasset euch darin nieder.* — [11]Sichem aber sprach zu ihrem Vater und[2]) zu ihren Brüdern: lasset mich Gnade vor euch finden; ich will geben, was ihr von mir fordert: [12]legt mir nur immer Morgengabe und Geschenke auf; ich will geben, soviel ihr von mir fordert; aber gebt mir das Mädchen zum Weibe.

[13]*Aber die Söhne Jakobs antworteten* Sichem und seinem Vater[2]) *Hemor* ‘ ’ *und sprachen 'mit Hinterlist'*, weil er ihre Schwester Dina geschändet hatte;[3]) [14]sie sagten 'zu ihm':[4]) wir können das nicht tun, daß wir unsere Schwester einem unbeschnittenen Manne geben; denn das wäre uns eine Schande. [15]*Nur unter der Bedingung wollen wir euch willfahren, wenn ihr uns darin gleich werdet, daß ihr alles Männliche beschneiden laßt;* [16]*dann wollen wir euch unsere Töchter geben und uns eure Töchter nehmen, wir wollen bei euch bleiben und ein Volk mit euch werden.* [17]*Wenn ihr uns aber nicht gehorcht, euch beschneiden zu lassen, so nehmen wir unsere Tochter und ziehen davon.*

[18]*Ihre Worte gefielen Hemor* und Sichem, Hemors Sohn.[2]) [19]Der Jüngling aber zauderte nicht, also zu tun; denn er hatte an Jakobs Tochter Gefallen, und er war angesehen vor dem ganzen Hause seines Vaters. [20]*So ging Hemor* samt seinem Sohne Sichem[2]) *in das Tor 'seiner'*[5]) *Stadt und sprachen zu den Leuten 'seiner'*[5]) *Stadt:* [21]*diese Leute sind friedlich gesinnt; 'laßt sie bei uns im Lande bleiben' und darin umherziehen; das Land ist ja weit genug für sie nach allen Seiten; wir wollen uns ihre Töchter zu Weibern nehmen und ihnen unsere Töchter geben.* [22]*Aber nur unter der Bedingung wollen die Leute uns willfahren, bei uns zu bleiben, daß sie ein Volk mit uns werden, wenn wir alles Männliche beschneiden lassen, wie sie selbst beschnitten sind.* [23]*Ihre Herden, ihr Besitz und all ihr Vieh sind dann unser. Ja, wir wollen ihnen willfahren, daß sie bei uns bleiben.* — [24]*Da gehorchten sie dem Hemor* und seinem Sohne Sichem,[2]) *alle, die zu seiner Stadt Tor aus- und eingingen; und ließen sich beschneiden, alles Männliche,* alle, die zu seiner Stadt Tor aus- und eingingen.[6])

[25]*Am dritten Tage aber,* als sie in Schmerzen lagen, nahmen die beiden Söhne Jakobs, Simeon und Levi, die Brüder Dinas, ihre Schwerter und drangen ungefährdet 'in die Stadt ein' *und töteten alles Männliche;*[7]) [26]den Hemor und seinen Sohn[2]) Sichem töteten sie nach Kriegsbrauch, holten Dina aus Sichems Haus und ent-

---

[1]) Text: „mit ihnen", vom Jehovisten zur Ausgleichung beider Varianten geändert.
[2]) Zusätze des Jehovisten, zur Ausgleichung beider Varianten.
[3]) Glosse, vgl. V. 5.
[4]) Text: „zu ihnen"; vgl. A. 1.
[5]) Text: „ihrer Stadt", vgl. A. 1 und 4.
[6]) Auffüllung.
[7]) Dieser Satz gehört in E ursprünglich zu V. 27 vor „und plünderten".

kamen; [27] *da fielen die Söhne Jakobs über die 'Wundkranken' her und plünderten die Stadt,* weil sie ihre Schwester geschändet hatten[1]): [28] *ihre Schafe, Rinder und Esel, was in der Stadt und auf dem Felde war, nahmen sie weg* [29] *und alle ihre Habe, ihre Kinder und Weiber raubten sie* und plünderten ' ' alles, was im Hause war.[2])

[30] Aber Jakob sprach zu Simeon und Levi: ihr stürzt mich ins Unglück, daß ihr mich bei den Bewohnern des Landes verhaßt macht, bei den Kanaanäern und Pheresitern.[3]) Ich habe nur wenig Leute; wenn sie sich wider mich verbinden, werden sie mich schlagen, und ich gehe samt meinem Hause zugrunde. [31] Aber sie entgegneten: durfte er unsere Schwester wie eine Dirne behandeln?

Eine Reihe von Wiederholungen und Schwierigkeiten beweist doppelten Faden der Erzählung.

1. **Die Sichem-Variante des Jahvisten.** Sichem, hier als junger Prinz vorgestellt, hat Jakobs Tochter Dina geraubt. Aber weil er das Mädchen lieb gewinnt, beruhigt er sie und verspricht ihr die Heirat. Jakob ist inzwischen untätig gewesen, weil er ohne seine Söhne, die auf dem Felde weilen, nichts unternehmen kann. Als diese heimkommen, ergrimmen sie über die ihnen angetane Schandtat gewaltig. Nun kommt aber Sichem zu ihnen heraus und bietet ihnen mit vielen Worten Brautgeschenk und Morgengabe an: er wirbt also – wider die Sitte, vgl. oben S. 176 – für sich selber, und er wendet sich auch nicht an ihren Vater, sondern an die Brüder, beides wohl deshalb, weil die welterfahreneren Eltern sich auf eine unter solchen Bedingungen geschlossene Ehe niemals eingelassen hätten. Die Brüder, obwohl durch die Aussicht auf die schönen Geschenke schon halb gewonnen, sagen zunächst noch Nein: sie könnten ihre Schwester keinem Unbeschnittenen geben. Vorausgesetzt wird also hier der Brauch der Beschneidung als Volkssitte Israels: der Unbeschnittene ist Gegenstand der Verachtung (Josua 5, 9), und die Ehe mit einem solchen wäre einem israelitischen Mädchen ein Schimpf; von der religiösen Bedeutung der Beschneidung ist hier nicht die Rede, vgl. über diese S. 185. Obwohl ihm also – worauf der Erzähler Wert legt – von Jakobs Söhnen keine Zusage gegeben worden ist, ist der verliebte Sichem sofort bereit, auf die ihm gestellte Bedingung einzugehen, und läßt sich samt seinem ganzen Hause beschneiden: er konnte dies durchsetzen – so wird hinzugefügt –, da er in seiner Familie hochangesehen war. Und jetzt, so denkt der Erzähler, würden die Brüder Sichems Bitte nicht länger abgeschlagen haben. Da aber schreiten Simeon und Levi ein; sie sind nach dieser Überlieferung „die Brüder Dinas" (V. 25) in besonderem Sinne, d. h. ihre Vollbrüder; sie nehmen die Ehre ihrer Schwester besser wahr als die übrigen und sind der Meinung, daß Dinas Ehre nur mit Blut reingewaschen werden könne. So beschließen sie, Sichem zu töten. Ein gültiges Abkommen mit ihm, das auch sie verpflichtete, ist ja noch nicht getroffen. In Sichems Stadt werden sie, als seine demnächstigen Verwandten, eingelassen; ihn selber und sein Haus können sie um so leichter überwältigen, als die Leute in Wundschmerzen liegen. Sie töten ihn, plündern seine Habe, befreien ihre Schwester und entkommen glücklich aus der Stadt. Der Vater aber ist mit ihnen aufs höchste unzufrieden: er fürchtet, die Kanaanäer könnten ihn mit vereinten Kräften überfallen. Der Schluß fehlt: den Tod der beiden Brüder, die später mit nach Ägypten ziehen, wird er kaum enthalten haben, wohl aber Jakobs Fluch, da sie, obwohl die Erstgeborenen, ebenso wie Ruben (35, 21. 22a), in der Joseph-Geschichte des J nicht mehr die Führung der Brüder haben.

[1]) Glosse, vgl. V. 5 und 13.
[2]) Dieser Satz hat bei J in V. 26 vor „und entkamen" gestanden.
[3]) Glosse.

2. In diese Erzählung eingearbeitet ist eine andere Rezension, die wohl vom **Elohisten** stammt und in welcher „der Heviter" **Hemor**, Sichems Vater, die Hauptperson ist. Auch hier hat Sichem Dina geschändet: er traf sie — so wird hier gedacht — auf dem Felde, als sie nach Mädchenart „die Töchter des Landes" zu besuchen ging. Er hat sie aber nicht zu sich genommen, sondern sie wieder zu ihrem Vater gehen lassen (V. 17). Nun hat Sichem — dies ist auch hier die notwendige Voraussetzung — das Mädchen lieb gewonnen und möchte sie gerne zum Eheweib haben. Darum bittet er seinen Vater — dies ein bezeichnender Unterschied von der anderen Rezension —, für ihn um das Mädchen zu werben. So verhandeln die beiden Väter miteinander; um die Ehe möglich zu machen, bietet Hemor, der Landesfürst, Jakob ein allgemeines Konnubium der beiden Stämme an, wovon in der ersten Rezension keine Rede war: die geschehene Verführung verschweigt er klüglich, aber die Vorteile der Verbindung für Jakob setzt er auseinander. Dies Anerbieten haben Jakob und seine Söhne scheinbar angenommen, indem sie hinterlistiger Weise die Beschneidung aller Sichemiten zur Bedingung machten. So ging Hemor zurück und wußte auch den Leuten seiner Stadt die Vorteile einer Verbindung mit den an Herden reichen Jakob-Söhnen so verführerisch darzustellen, daß diese die schwere Bedingung der Beschneidung auf sich nahmen. Dies aber hatten Jakobs Söhne gewollt; denn als nun die Leute von Sichem wundkrank und wehrlos sind, überfallen sie — nicht nur Simeon und Levi — die Stadt und morden und plündern sie aus; auch hier ist Jakob selber am Überfall nicht beteiligt. So haben sie die Schande ihrer Schwester, wenn auch heimtückisch, gerächt. Den Schluß bietet 35, 5: ein Schrecken Gottes fällt auf die Städte ringsumher, daß sie die Söhne Jakobs nicht verfolgen.

3. Eine **dritte Variante** der Geschichte wird im „Jakob-Segen" (49, 5–7) vorausgesetzt: auch dort handelt es sich um einen arglistigen Anschlag der „Brüder" Simeon und Levi, und auch dort mißbilligt der Ahnherr ihre allzugroße Wut und verflucht sie zum Schluß; zur Strafe dafür sollen sie einst „in Israel" zerstreut werden. Die Sünde der Beiden besteht hier darin, daß sie „den Mann gemordet, den Stier verstümmelt" haben. Der „Mann" ist Sichem und etwa sein Gesinde, die sie erschlagen haben; außerdem aber müssen sie nach der hier vorausgesetzten Sage noch in ihrer Wut die Stiere von Sichem verstümmelt haben, die sie in der Eile nicht haben mitnehmen können. Die Worte sollen also wohl sagen, daß Simeon und Levi in der überfallenen Stadt fürchterlich gehaust haben.

Allgemeines über die Dina-Sage.

1. Die **stammesgeschichtliche Bedeutung** (vgl. oben S. 19) einer Reihe von Zügen ist gerade hier besonders deutlich. Die Personen der Sage sind die Bruderstämme Simeon und Levi; ferner Sichem, der Ahnherr der bekannten kanaanäischen Stadt Sichem; Hemor, Vater Sichems, ist der Name des kanaanäischen, genauer hevitischen Geschlechtes, das in Sichem wohnt. Und wenn hier vorausgesetzt wird, daß die „Söhne Jakobs" als Nomaden leben, während Sichem und Hemor in einer Stadt wohnen, so ist auch das als Nachklang geschichtlicher Zustände aufzufassen. Demnach ist es wahrscheinlich, daß in der Erzählung, die von diesen sagenhaften Personen berichtet, ein Ereignis der israelitischen Vorzeit überliefert ist. Die Bruderstämme Simeon und Levi haben Sichem unvermutet überfallen, aber die Stadt ist in den Händen der Kanaanäer geblieben, und die übrigen Stämme Israels haben sich dabei neutral verhalten. — Gewöhnlich werden auch Dina und ihre Erlebnisse in der Sage geschichtlich gedeutet: Dina sei ein mit Simeon und Levi verwandtes israelitisches Geschlecht gewesen, von Sichem vergewaltigt und zur Verbindung gezwungen, aber von den Bruderstämmen gerächt. Diese Auffassung der Gestalt der Dina muß aber ganz fraglich bleiben; viel wahrscheinlicher führt die Geschichte, soweit sie Dina angeht, ein von alters her überliefertes Sagenmotiv anderen Ursprungs aus, das erst nachträglich auf historische Ereignisse bezogen worden ist, vgl. oben S. 23. Der vorauszusetzende Erzählungsstoff ist der griechischen Erzählung von den Dioskuren sehr ähnlich, die ihre geraubte Schwester Helena zurückholen.

2. **Zeit der Begebenheit.** Die Zeit, in der sich diese Dinge zugetragen haben, ist die, als die Stämme noch als Nomaden im Lande wohnten und in Krieg und Frieden mit den kanaanäischen Städtern verkehrten. Daß die Begebenheit in verhältnismäßig alter Zeit geschehen sein muß, beweisen auch die sonstigen Nachrichten, die wir über Simeon und Levi besitzen. Denn während sie in ältester Zeit eine große Rolle gespielt haben müssen — sie gelten nächst dem später gleichfalls verschollenen Ruben für die erstgeborenen Stämme Israels —, sind sie in späterer Zeit nicht mehr vorhanden: im Debora-Liede und in den späteren Geschichten von den „Richtern" treten sie als Stämme nicht mehr auf. Die Katastrophe, die sie vernichtet und die man als gerechte Vergeltung für ihr Verbrechen an Sichem aufgefaßt hat (49, 5–7), muß also in sehr alter Zeit, nicht allzulange nach der Einwanderung, geschehen sein. In den Vätersagen freilich, die es fast immer mit noch viel älteren Verhältnissen zu tun haben, gehört die Sage mit der Tamar- und Ruben-Sage zusammen zu den allerjüngsten; vgl. oben S. 45. Der Ausnahmecharakter der Dina-Sage zeigt sich auch daran, daß sie von einer Gewalttat der Patriarchen redet, die sonst so friedfertig geschildert werden (vgl. oben S. 140): darin tritt die kriegerische, leidenschaftliche und zur Heimtücke neigende Art des alten Israel hervor.

3. **Vergleich und Alter der Varianten.** Die Eigenart der Varianten wird besonders dadurch bestimmt, wie sie den Angriff auf Sichem beurteilen. Die Hemor-Variante billigt diesen Angriff: er ist die gerechte Strafe für das schwere Verbrechen der Notzucht; darum nimmt die Sache auch einen glücklichen Ausgang, und Gott selber ergreift für die Jakob-Söhne Partei (35, 5). Das entgegengesetzte Urteil enthält I.Mose 49, 5ff.: der Ahnherr selbst verflucht Leidenschaft und Arglist der Brüder; ihr späterer Untergang ist die gerechte Strafe für ihr Tun! In der Mitte zwischen beiden Urteilen nimmt die Sichem-Variante eine komplizierte Stellung ein: einerseits betont der Erzähler, daß Sichems Vergehen die Söhne Jakobs und besonders Dinas Vollbrüder zum Zorn entflammen müßte; anderseits stellt er dar, wie Sichem zur Sühne bereit war, wie die übrigen Brüder halb gewonnen waren und wie Jakob dann vor den Folgen der leidenschaftlichen Tat erschrak. Der Erzähler hat dies schwankende Urteil in dem Gespräch zwischen Jakob und den beiden Brüdern niedergelegt: Jakob sagt: bedenkt die Folgen! aber sie entgegnen: bedenke du unsere Ehre! — Wir sind imstande, diese drei verschiedenen Beurteilungen in eine Geschichte der Überlieferung einzustellen; wir wissen, daß man sich in der ältesten Zeit die Ahnherren nicht ohne weiteres als sittliche Ideale vorgestellt und daß man damals zugleich die Fremden billig beurteilt hat. In späterer Zeit dagegen hat man in den Patriarchen Vorbilder der Sittlichkeit gesehen und die „Heiden" umso schroffer verurteilt; so sind einige der alten Patriarchen-Geschichten zuerst leise, dann immer stärker umgebildet worden, vgl. oben S. 40f. Demnach gehört die Sage, auf die I.Mose 49, 5ff. anspielt, in der israelitische Ahnherren wegen eines Frevels gegen Fremde verflucht worden sind, einer sehr alten Zeit an. Eine leise Umwandlung der alten Sage erkennt man in der Sichem-Rezension: der Erzähler hat zwar daran festgehalten, daß die beiden Ahnherren wegen einer leidenschaftlichen Tat getadelt werden, aber er hat die Geschichte möglichst glimpflich für sie erzählt: sie haben die Ehre ihrer Schwester rächen wollen. Aber auch diese Darstellung war einer späteren Zeit noch unerträglich: israelitische Patriarchen wegen einer hinterlistigen Tat getadelt! So hat die Hemor-Variante die Patriarchen von allem Unrecht gereinigt; ihr Verfahren mit den Heiden ist nach der Meinung dieses Erzählers ganz in der Ordnung. Demnach ist die Sichem-Rezension bei weitem älter als die von Hemor.

55. Bethel-Sage II. Teil 35, 1—5. 6b—8. 14 E.

35 [1]*Da sprach Gott zu Jakob: mache dich auf, ziehe nach Bethel und bleibe daselbst; und baue dort einen Altar dem Gott, der dir erschienen ist, als du vor deinem Bruder Esau flohst.* [2]*Da sprach*

Jakob zu seinem Hause und zu allen, die bei ihm waren: tut die fremden Götter von euch, die unter euch sind, reinigt euch und wechselt eure Kleider; [3] *dann wollen wir hinauf nach Bethel ziehen; daselbst will ich einen Altar bauen dem Gott, der mich erhört hat zur Zeit meiner Not und mit mir gewesen ist auf dem Wege, den ich gezogen bin.* [4] *So gaben sie Jakob alle fremden Götter, die sie mit sich führten, und ihre Ohrringe; die vergrub Jakob unter der Terebinthe, die bei Sichem steht.* [5] *Dann brachen sie auf; ein Schrecken Gottes aber lag auf den Städten ringsumher, daß sie die Söhne Jakobs nicht verfolgten.* [6] So kam Jakob nach Luz im Lande Kanaan, das ist Bethel,[1]) *samt allen Leuten, die bei ihm waren* [7] *Daselbst baute er einen Altar und nannte den Ort Gott von Bethel, denn dort hatte sich Gott ihm offenbart, als er vor seinem Bruder floh.*

[8] *Debora aber, Rebekkas Amme, starb und wurde begraben unterhalb Bethel, unter der Eiche; deren Namen nannte man Klageeiche.* [9] Gott erschien dem Jakob zum zweiten Mal, als er von Paddan-Aram kam, und segnete ihn. [10] Gott sprach zu ihm: du heißt Jakob; aber du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel sollst du heißen. So nannte er ihn Israel.] [11] Gott sprach zu ihm: ich bin El-Schaddaj; sei fruchtbar und mehre dich. Ein Volk, ja eine Gemeinde von Völkern soll von dir kommen! Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehen! [12] Und das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, will ich dir geben, und deinem Samen nach dir will ich das Land geben. [13] So fuhr Gott von ihm auf an dem Orte, da er mit ihm geredet hatte.[2]) [14] *Jakob aber errichtete ein Mal* an dem Orte, da er mit ihm geredet hatte,[2]) *ein steinernes Mal, und goß einen Trank darauf und salbte es mit Öl.* [15] Jakob nannte den Ort, da er mit ihm geredet hatte, Bethel.

Der Abschnitt ist keine in sich zusammenhängende Erzählung, sondern lose aufgehäuftes „Geröll", also auch keine alte Sage, sondern Redaktorenarbeit. Das Stück enthält

1. den **Schluß der Dina-Geschichte** des Elohisten. Dieser Schluß mag in einer älteren Fassung dahin gelautet haben, daß es den Söhnen Jakobs gelungen sei, den über ihre Treulosigkeit aufgebrachten Nachbarstädten Sichems zu entkommen; spätere, beschönigende Tradition erzählt, daß Gott selbst eingegriffen und einen „Gottes-Schrecken", d. h. wunderbaren, panischen Schrecken über die Städte gesandt habe, so daß die Söhne Jakobs ungefährdet abziehen konnten (V. 5). Aber auch noch hieran hat E Anstoß genommen und nach einem für die Vorfahren ehrenvolleren Grund gesucht, weshalb sie die Nachbarschaft Sichems verlassen mußten. Er fand ihn, indem er ihren Abzug aus dieser Gegend

2. mit dem **zweiten Teil der Bethel-Geschichte** verband: Gott selbst gebietet Jakob, hinwegzugehn: Jakob ist also nicht etwa aus Furcht eiligst geflohen, sondern er hat Sichem auf Gottes Befehl zu einem religiösen Zweck und nach den üblichen gottesdienstlichen Vorbereitungen, wie Waschung und Kleiderwechsel, verlassen. Die recht späte Art dieses Abschnittes zeigt sich deutlich in dieser Verschmelzung von Motiven aus zwei ganz verschiedenen Sagen: die alten Sagen sind stets völlig unabhängig voneinander, vgl. oben S. 25. Diese Fortsetzung der Bethel-Geschichte hatte ursprünglich den Zweck, den Rahmen der ganzen Jakob-Esau-Laban-

[1]) Glosse.

[2]) Mit diesen Sätzen will der Endredaktor den Bericht des P mit dem des E ausgleichen.

Komposition zu verstärken, vgl. oben S. 195; daher die ausdrückliche Beziehung auf Jakobs Flucht vor Esau (V. 1. 7), wodurch dieser Schluß des Ganzen an den Anfang geschlossen wird. Alte Überlieferung ist darin nur die Angabe, daß die Stätte selber den Namen „Gott von Bethel" führt: der Name des Gottes ist auf das Kultuszeichen und dann auf die Stätte selbst übertragen worden.

3. Ferner hat der Verfasser wohl eine Notiz vorgefunden, daß **unter der Sichem-Eiche Gottesbilder** vergraben seien; auch sonst sind Sagen von vergrabenen Schätzen häufig. Der Erzähler hat auch diese Notiz in den Zusammenhang eingestellt, indem er behauptete, Jakob habe dort vor seinem Zuge nach Bethel fremde Götter begraben (V. 4). Der strenge Jahvismus verbietet es ja, Bilder anderer Götter bei der Wallfahrt mitzuführen, und so feinfühlig ist die Religion auf dieser Stufe, daß sie sogar die Ohrringe nicht duldet! Ohrringe sind ursprünglich mit Gottesabzeichen versehen und werden daher nach ältester Religionsübung gerade im Kultus angelegt. Die Erzählung vom Abtun der fremden Götter unter dem Baume von Sichem kehrt Josua 24 wieder.

4. Schließlich ist noch eine Notiz hinzugefügt worden über den **Tod der Debora**, der Amme der Rebekka, und über ihr Begräbnis nicht weit von Bethel. Diese Notiz ist hierher, wohin sie ja nach der Zeitrechnung der Vätergeschichte keineswegs gehört, gestellt worden, weil sie von einem Ort in der Nähe handelt. Debora wird eine alte Sagengestalt sein, deren Sage verloren gegangen ist. In dem Baume am Grabe wohnt nach ältester Anschauung, die noch in Märchen und Sagen erhalten ist, die Seele des Verstorbenen; noch heute gibt es in Palästina nicht wenige heilige Bäume mit einem Heiligen-Grabe. Dieser Debora-Baum ist wohl derselbe wie die „Debora-Palme zwischen Rama und Bethel", vgl. Richter 4, 4f. Der Malstein am Grabe (ebenso in V. 20) ist bei E sicherlich nichts anderes als ein einfacher Leichenstein, wie sie gewiß in Israel ebenso wie unter den Phöniziern und anderswo häufig waren; ursprünglich aber wird das Debora-Grab eine heilige Stätte gewesen sein, vergleichbar etwa dem Grabe der Amme des Dionysos zu Skythopolis. Der ausgeschüttete Trank (von Wasser oder Wein) am Grabe soll nach ältester Auffassung den Toten tränken, eine Sitte, die auch sonst weitverbreitet ist. So hat man auch in Palästina dem Verstorbenen Krüge und Töpfe mit ins Grab gegeben und an den „Dolmen", die wahrscheinlich Gräber sind, Napflöcher als Wasserbehälter der Toten angebracht. E hat solche Darbringung als unschuldig angesehen, also jedenfalls nicht für ein Opfer, einer Gottheit gespendet, gehalten; und der Redaktor des ganzen Werks, der die Gotteserscheinungen aus P dazwischen einschob, hat das Totenmal und die Totentränkung in ein zum Andenken an die göttliche Offenbarung errichtetes und feierlich durch Ölsalbung geweihtes Mal verwandelt.

56. Benjamins Geburt; Rahels Tod 35, 16—20 E.

35 [16] *Dann brachen sie von Bethel auf, und als sie noch eine Strecke Weges nach Ephratha hatten, mußte Rahel gebären und hatte eine schwere Geburt.* [17] *Und da sie eine so schwere Geburt hatte, sprach die Hebamme zu ihr: sei getrost, auch diesmal hast du einen Sohn.* [18] *Da ihr aber die Seele ausging, denn sie mußte sterben, nannte sie ihn 'Ben-onim' (Schmerzenssohn)* [1]*; sein Vater aber nannte ihn Benjamin (Glückskind).* [19] *So starb Rahel und wurde begraben am Wege nach Ephratha,* das ist Bethlehem. [2] [20] *Und Jakob errichtete ein Mal über ihrem Grabe; das ist das Grabmal Rahels, das steht noch bis auf diesen Tag.*

[1]) Text: ben-'ōnī, „Sohn meines Unglücks".
[2]) Glosse.

Das Stück enthält keine eigentliche Erzählung, sondern nur ein paar alte „Notizen" (vgl. oben S. 34): von Rahels Begräbnisstätte und Leichenstein vor Ephratha und von ihrem Tode bei Benjamins Geburt. Der Erzähler hat eine geistreich erfundene Etymologie von „Binjamin" hinzugefügt. — Der Ort Ephratha ist, wie die Glosse in V. 19 zeigt, mit dem Geschlechte Ephratha, das in Bethlehem (südlich von Jerusalem) seinen Sitz hatte, verwechselt worden; ursprünglich aber lag Rahels Grab sicherlich nicht in Juda, sondern im Gebiet der Rahel-Stämme, und zwar nach Jer. 31, 15; I.Sam. 10, 2 auf dem Wege von Rama nach Gibea, nicht allzuweit von Bethel. Rahel — so berichtet der gemütvolle Erzähler — liegt in schweren Wehen und muß sterben; vergebens spricht ihr die Geburtshelferin, die das Geschlecht des Kindes sieht, Trost zu: auch dieser ist dir ein Sohn; sie aber will sich nicht trösten lassen und nennt ihn mit ihrem letzten Atem: Ben-onim, d. h. Schmerzenssohn; der Vater aber will seinem Kinde keinen so unglücklichen Namen lassen und nennt ihn Ben-jamin, d. h. Sohn des Glücks. — Eine Anspielung an diese Geschichte enthält wohl der schöne Vers Jer. 31, 15, der sich auf das babylonische Exil bezieht: „Ein Laut in Rama, Ein Seufzen erschallt, Bitterlich Weinen: Rahel weint ‘ ’, Läßt sich nicht trösten, Um ihre Söhne, denn ‘sie sind’ dahin". Wie Rahel weinte und seufzte und sich nicht trösten lassen wollte, als Benjamin geboren wurde, so geschieht es jetzt wieder, da ihr die Kinder geraubt sind. — Der Name des Ahnherrn „Benjamin" ist erschlossen aus der älteren Namensbezeichnung des Stammes der Bənē-jəmīnī, d. h. des Stammes zur Rechten, im Süden, nämlich von Ephraim. Daß Benjamin im Unterschied von seinen Brüdern in Palästina geboren ist, ist vielleicht eine Erinnerung daran, daß sich dieser Stamm, als letzter, erst nach der Einwanderung in Kanaan gebildet hat.

57. Rubens Schandtat 35, 21. 22a J.

35 [21] Dann brach Israel[1]) auf und schlug sein Zelt auf jenseits von Migdaleder. [22a] Als nun Israel in jenem Lande wohnte, ging Ruben hin und lag bei Bilha, seines Vaters Kebsweibe. Als aber Israel das hörte, — — — — — — — — — — — —.

Die Erzählung bricht plötzlich, ehe noch die Hauptsache berichtet ist, ab; der Abschreiber, der so weit gekommen ist, erschrickt über das, was er weiter liest, und denkt: Gott soll mich bewahren, so schreckliche Dinge abzuschreiben! Was in der Fortsetzung gestanden hat, wissen wir aus der Anspielung an die Sage 49, 3f.: Rubens Verfluchung und sein Verlust der Erstgeburt. — Die Sage von Rubens Verfluchung wird ursprünglich stammesgeschichtlichen Sinn besessen haben. Die Sage will begründen, weshalb Ruben, der einst die Erstgeburt hatte, von seiner Höhe so heruntergekommen ist. Begründet wird dieser Sturz nach antiker Art (vgl. oben S. 89) aus dem Fluch des Vaters, dieser Fluch aber (ebenso wie 9, 22ff.) aus einer Schandtat wider ihn. Die Angabe aber, daß Ruben mit Bilha, seines Vaters Kebsweibe, verbotenen Umgang gehabt habe, wird nichts Stammesgeschichtliches zu bedeuten haben; findet sich doch dasselbe Motiv, die Verfluchung eines Mannes durch seinen Vater, dessen Kebsweib er verführt hat, auch bei Homer (Ilias IX, 447ff.). Zu dieser Mischung geschichtlicher Züge mit anderen Stoffen vgl. oben S. 23. Jedenfalls ist die Sage sehr alt, denn in historischer Zeit ist Rubens Erstgeburt, von der die Sage noch weiß, längst vergangen. Migdaleder ist vielleicht das bei Jerusalem gelegene, Micha 4, 8.

[1]) Von jetzt ab gebraucht J ständig diesen Namen; wodurch er diesen Namenswechsel begründet hat, ist nicht mehr zu erkennen.

58. Esaus Stammbaum 36, 10—14 und Fürsten 15—19, Stammbaum und Fürsten der Horiter 20—28. 29 f., Edoms Könige 31—39 stammen wohl aus selbständiger Quelle. Vgl. Nr. 60.

Nachrichten über Isaak, Jakob und Esau bei P.

59. Erzählung von Isaak (Jakob) bei P 25, 19 — — — 20 — — — 26b; 26, 34. 35; 28, 1—9; 35, 6a. 11—13a. 15; — — — 29, 24. 28b. 29; — — — 30, 4a — — — 9b — — — 22a; — — — 35, 22b—26; — — — 31, 18*; — — — 33, 18a*; 35, 9. 10. 27—29.

25 [19] Dies ist der Stammbaum Isaaks, des Sohnes Abrahams. Abraham zeugte Isaak. — — — — — — — [20] Isaak war 40 Jahre alt, als er sich die Rebekka, die Tochter des Aramäers Bethuel aus Paddan-Aram, die Schwester des Aramäers Laban, zum Weibe nahm.

— — — — — — — — — — — — — [26b] Isaak war 60 Jahre alt, als sie geboren wurden.

26 [34] Als nun Esau 40 Jahre alt war, nahm er sich Judith, die Tochter des Hethiters Beeri, und Basmath, die Tochter des Hethiters Elon; [35] die waren Isaak und Rebekka ein Herzenskummer. — 28 [1] Da rief Isaak den Jakob, segnete ihn und gab ihm Befehl; und er sprach zu ihm: du darfst dir kein Weib nehmen aus den Töchtern Kanaans! [2] Mache dich auf und geh nach Paddan-Aram zum Hause Bethuels, des Vaters deiner Mutter, und hole dir dort ein Weib von den Töchtern Labans, des Bruders deiner Mutter. [3] El-Schaddaj aber segne dich; er mache dich fruchtbar und mehre dich, daß du zu einer Gemeinde von Völkern wirst; [4] und er gebe dir den Segen Abrahams, dir samt deinem Samen, daß du das Land, da du als Fremdling weilst, ererbest, das Gott dem Abraham gegeben hat. [5] So entließ Isaak den Jakob; und er ging nach Paddan-Aram zu Laban, dem Sohne des Aramäers Bethuel, dem Bruder der Rebekka, der Mutter des Jakob und des Esau. — [6] Als aber Esau sah, daß Isaak den Jakob gesegnet und ihn nach Paddan-Aram gesandt hatte, um sich von dort ein Weib zu holen, indem er ihn segnete und ihm Befehl gab: du darfst dir kein Weib nehmen aus den Töchtern Kanaans, [7] und daß Jakob auf seinen Vater und seine Mutter[1]) gehört hatte und nach Paddan-Aram gegangen war, [8] da merkte Esau, daß die Töchter Kanaans seinem Vater mißfielen; [9] so ging Esau hin zu Ismael und nahm die Mahalath, die Tochter Ismaels, des Sohnes Abrahams, die Schwester Nebajoths, zu seinen Weibern hinzu sich zum Weibe.

35 [6a] Jakob aber kam nach Lus im Lande Kanaan. [11] Da sprach Gott zu ihm: ich bin El-Schaddaj: sei fruchtbar und mehre dich!

[1]) Dies ist wohl eine Glosse, die auf 27, 43 f. Rücksicht nimmt.

Ein Volk, ja eine Gemeinde von Völkern soll von dir kommen! Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehn! [12]Und das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, will ich dir geben, und deinem Samen nach dir will ich das Land geben. [13a]So fuhr Gott von ihm auf. [15]Jakob aber nannte den Ort, da er mit ihm geredet hatte, Bethel.

— — — — — — — — — — — — — — — — 29 [24]Und Laban gab ihr seine Magd Silpa, seiner Tochter Lea zur Magd. [28b]Dann gab er ihm seine Tochter Rahel zum Weibe; [29]und Laban gab seiner Tochter Rahel seine Magd Bilha zur Magd.

— — — — — — — — — — — — — — — — 30 [4a]So gab sie ihm ihre Magd Bilha zum Weibe. — — — [9b]Da nahm sie ihre Magd Silpa und gab sie Jakob zum Weibe. — — — [22a]Gott aber gedachte der Rahel — — —.

35 [22b]So waren die Söhne Jakobs ihrer zwölf: [23]die Söhne Leas: der Erstgeborene Jakobs Ruben, Simeon, Levi und Juda, Issachar und Sebulon; [24]die Söhne Rahels: Joseph und Benjamin; [25]die Söhne Bilhas, der Magd Rahels: Dan und Naphtali; [26]die Söhne Silpas, der Magd Leas: Gad und Asser. Das sind die Söhne Jakobs, die ihm in Paddan-Aram geboren wurden.

— — — 31 [18a*]und alle seine Habe, die er erworben hatte, das Vieh, das ihm gehörte, das er in Paddan-Aram erworben hatte, um zu seinem Vater Isaak ins Land Kanaan zu ziehen. — — — 33 [18a*]nach der Stadt Sichem im Lande Kanaan, als er aus Paddan-Aram kam. 35 [9]Gott erschien dem Jakob zum zweiten Male, als er von Paddan-Aram kam, und segnete ihn; [10]Gott sprach zu ihm: du heißt Jakob; du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel sollst du heißen. So nannte er ihn Israel.

35 [27]Und Jakob kam zu seinem Vater Isaak nach Mamre, d. h. Kirjath-arba, das ist Hebron[1]), woselbst Abraham und Isaak als Fremdlinge geweilt hätten. [28]Die Tage des Isaak aber waren 180 Jahre; [29]da verschied Isaak und starb und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen, alt und lebenssatt; Esau und Jakob, seine Söhne, begruben ihn.

1. Ein buntes Bild! Red. JE. P hat sich in den Jakob-Geschichten vorwiegend an JE gehalten; anderseits hat er auch P möglichst erhalten wollen: er hat daher P's Bericht in kleine und kleinste Teile aufgelöst und an passende Stellen in die Erzählungen von JE eingefügt. Dies Verhalten erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß P's Angaben über Jakob sehr dürftig waren: die alten kecken Jakob-Erzählungen konnten ihm nur Anstoß erregen; darum hat er sich mit einem kurzen Auszug begnügt. Doch läßt sich aus dem Erhaltenen zeigen, daß P die uns in J und E überlieferten Geschichten fast alle gekannt hat. Selbständige Überlieferungen des P erkennt man in den Namen der Weiber Esaus. Alle übrigen Abweichungen des P von JE sind, soweit wir sehen, Kürzungen und absichtliche Änderungen.

Eigentümlich ist, daß P unter der Überschrift „Stammbaum Isaaks" im Wesentlichen die Jakob-Geschichten und dann unter der Überschrift „Stammbaum Jakobs" die Joseph-Sagen erzählt. Diese wunderliche Verschiebung ist deshalb eingetreten, weil P über Isaak nichts Rechtes zu sagen wußte, anderseits aber aus Ordnungsliebe sich verpflichtet fühlte, eine Rubrik für Isaak anzusetzen und aus-

[1]) Gelehrte Glosse.

zufüllen; erträglich wird dies dadurch, daß P, allerdings ganz wider den Geist der alten Sage, ausrechnete, Isaak habe bis zur Rückkehr Jakobs von Laban gelebt.

2. **Von Isaaks Heirat,** die einmal zwischen 25, 19 und 20 gestanden haben muß, (einem Rest der Überlieferung von Kap. 24) ist nur die Zeitbestimmung V. 20 überliefert. Der Name Paddan-Aram kommt nur bei P vor. Da P Bethuel und Laban ständig „Aramäer" nennt, also doch auch wohl von „Aram" (10, 22) ableitet, scheint er sie also nicht als Nahoriden anzusehen.

3. Dann folgt **Jakobs und Esaus Geburt,** wovon gleichfalls nur die chronologische Notiz (25, 26b) erhalten ist.

4. Darauf, gut erhalten, **Esaus Heiraten, Jakobs Segnung und seine Reise zu Laban.** Hier aber hören wir nichts mehr von dem, was die ältere Zeit so ergötzt hatte und was dem späteren, sittlicher empfindenden Geschlecht so anstößig sein mußte. Der Segen, den Jakob von Isaak bekommt, und seine Reise zu Laban sind stehen geblieben, aber ganz anders begründet. Das Motiv für beides hat der Verfasser aus den Verhältnissen seiner Zeit genommen, wo die Mischehen die Reinheit der Gemeinde und der Religion bedrohten und wo es als erstes Erfordernis des Frommen galt, nur eine Tochter Israels zu heiraten. Nun las P in seiner Vorlage, daß Esaus Frauen Hethiterinnen und eine Ismaelitin gewesen seien, daß Jakob aber Labans Töchter geheiratet habe. Diese Ehen Esaus — das fügte er der Überlieferung hinzu — waren Isaak höchst mißfällig; durch diese Ehen hat es Esau verscherzt, Erbe des Abraham-Segens zu werden. Darum ist der Segen auf Jakob übergegangen, aber zugleich mit dem Befehl, sich seine Frauen aus der Familie seiner Mutter zu holen. Ästhetisch betrachtet, ist diese Erfindung ziemlich dürftig; besonders zeigt die Charakteristik Esaus, der „wie ein gezüchtigter Knabe bei Seite schleicht", wie sehr P „die Figuren dieser Sage ausgebeint" hat (Holzinger). Bemerkenswert ist auch, daß P den Segen, den Jakob erhält, mit dem Abraham-Segen gleichgesetzt hat, woran die alten Sagen nicht gedacht haben.

5. **Die Bethel-Offenbarung** des P hat der Redaktor des ganzen Werkes bei der Rückkehr Jakobs untergebracht und mit einem Nachklang der Penuel-Sage (35, 9f.) verbunden, vgl. den Text oben S. 239. P selber hat diese Offenbarung schon beim Zuge Jakobs zu Laban gebracht, wie das Wort: „sei fruchtbar und mehre dich" beweist, das nur dann einen Sinn hat, wenn Jakob bisher noch keine Kinder besitzt. Gott erscheint Jakob, nennt seinen Namen und erneuert den Segen, den er Abraham verliehen (17, 2—8), den Isaak von Abraham geerbt (17, 21) und den er soeben an Jakob weitergegeben hat (28, 3. 4): Gott bestätigt also Isaaks Worte.

6. **Jakob bei Laban.** Aus dem Ganzen ist nur erhalten die Ehe mit Rahel und Notizen über Silpa und Bilha.

7. **Die Geburten.** Auch hier nur einige Notizen.

8. **Eine Aufzählung von Jakobs Kindern.** Im Widerspruch mit der alten Überlieferung läßt P auch Benjamin in Paddan-Aram geboren werden; zu dieser Abweichung von der Überlieferung ist P durch seine Ordnungsliebe verführt worden. Das Stück ist vom Redaktor des Ganzen hinter die Geburt Benjamins gestellt worden, ursprünglich gehört es bei P vor Jakobs Aufbruch aus Paddan-Aram (35, 26). Die Kinder sind nach den Müttern geordnet; daß Bilhas Kinder vor denen Silpas stehen, ist noch ein Rest der Tradition.

9. **Jakobs Aufbruch.** Am Schluß eine Notiz über seinen Aufenthalt in Sichem. Dann eine neue Offenbarung, von P vielleicht zu Sichem lokalisiert, Rest der Penuel-Offenbarung (32, 29 J). — In welcher Weise Jakob sein Vermögen erworben hat, wird P nicht erzählt, noch wird er den Aufbruch Jakobs aus Paddan-Aram motiviert haben; ebensowenig braucht er begründet zu haben, warum Jakob jetzt nach Gottes Willen den Namen Israel führen soll: die Tatsachen hält er fest, aber die ursprünglichen Begründungen waren ihm höchst anstößig. — Woher es kommt, daß der Patriarch in den folgenden P-Texten trotz 35, 10 nicht Israel, sondern Jakob genannt wird, ist nicht zu sagen.

10. **Jakobs Rückkehr. Isaaks Tod und Begräbnis.** Für P ist bezeichnend, daß Isaak noch immer lebt, und die Behauptung, daß Jakob und Esau, ebenso wie einst

Isaak und Ismael den Abraham (25, 9), als gute Brüder ihren Vater zusammen begraben haben; Jakobs Streit mit Esau hat er ebenso überschlagen wie den mit Laban. Nach 49, 31 P ist auch Isaak in der Höhle Machpela begraben worden.

60. Stammbaum Esaus 36, 1—37, 1.

1. **Überblick.** Das Kapitel umfaßt folgende Stücke: 1. Esaus Weiber und Kinder im Lande Kanaan V. 1–5; – 2. Esaus Wanderung nach Seir V. 6–8; – 3. Stammbaum der Söhne Esaus auf dem Gebirge Seir V. 9–14; – 4. Aufzählung der Fürsten Esaus V. 15–19; – 5. Stammbaum des Horiters Seir V. 20–28 und Aufzählung der Fürsten der Horiter V. 29. 30; – 6. Aufzählung der Könige Edoms V. 31–39; – 7. Aufzählung der Fürsten Esaus V. 40–43. – Hier sind, offenbar von verschiedenen Händen und aus verschiedenen Quellen, alle Nachrichten zusammengetragen, die man über Edom und das ihm vorausgehende und mit ihm verschmolzene Volk der Horiter besaß. Inhaltlich und formell zerfallen die einzelnen Stücke in zwei Klassen: a) Der Stammbaum der Söhne Esaus Nr. 3, die Aufzählung seiner Fürsten Nr. 4, ferner die entsprechenden Nachrichten über die Horiter Nr. 5, sowie die Liste der Könige Edoms Nr. 6 enthalten gute Überlieferung und mögen dem Alter nach J nahestehen. Die Tradition über Esau Nr. 3. 4 wie die über die Horiter Nr. 5 ist in doppelter Form erhalten. b) Dagegen zeigen die andern Stücke, Nr. 1. 2. 7, P's Stil und enthalten keine selbständigen Traditionen. Da sie sich aber in Einzelheiten von P unterscheiden, so ist anzunehmen, daß sie von späterer Hand überarbeitet worden sind.

2. **Esau und Edom.** Die große Ausführlichkeit der Nachrichten gerade über Esau erklärt sich daraus, daß Edom in Israel als das nächstverwandte Volk galt und für Juda das wichtigste unter den Nachbarvölkern war: die uns überlieferte Tradition des Alten Testaments ist auch sonst vom Standpunkte Judas ausgewählt. – Esau ist der sagenhafte Stammvater des Volkes Edom, wie Jakob von Israel, vgl. oben S. 207. Der Stammbaum der „Söhne" und „Enkel" Esaus enthält also die historischen Stammesgruppen und Stämme Edoms. Edom zerfällt demnach in drei Gruppen und umfaßt wie Israel zwölf Stämme. Von den sonst meist nicht weiter bekannten Namen sind folgende besonders bemerkenswert: Korah (V. 5. 16. 18), ein edomitisches Geschlecht, das später zum Judentum übergetreten ist und zu den Leviten gerechnet wurde; ferner Amalek, V. 12 als edomitischer Bastard mitaufgezählt, aus der Geschichte Israels wohlbekannt, nördlich von Kades; Temān (V. 11. 34. 42), ein edomitischer Stamm, durch seine Weisheit berühmt (Jer. 49, 7); Kenas (V. 11. 42), dessen Geschlechter Kaleb und Othniel sich schon in alter Zeit an Juda angeschlossen haben.

3. **Die Horiter.** Der Name erscheint in der Form Haru als Bezeichnung Palästinas auf ägyptischen Denkmälern. Die Horiter in dem Gebirgslande Seir sind von Edom unterjocht worden; die hier überlieferten Listen zeigen, daß horitische Stämme noch lange bestanden haben müssen. Von den Namen ist besonders bemerkenswert: Lotan (V. 20. 29), dessen Ahnherr vielleicht der bekannte Lot ist.

4. Historisch außerordentlich wertvoll ist die Liste der **Könige Edoms** (V. 31–39), „die im Lande geherrscht haben, ehe Könige herrschten von den Söhnen Israels": dieser Ausdruck, wonach die edomitischen Könige bis auf David, der Edom unterworfen hat, aufgezählt werden, ist auch deshalb bemerkenswert, weil daraus hervorgeht, daß die Liste nicht den Anspruch macht, von Moses herzurühren, vgl. oben S. 2. Diese Liste ist ein letzter Rest einer vielleicht einst viel umfangreicheren Geschichtsüberlieferung aus Edom, die der Form nach der „Epitome" des israelitischen Königsbuchs ähnlich ist: „eines der wichtigsten Zeugnisse der alten Zivilisation Syriens", welche „die in das Kulturland vordringenden Beduinen ebenso rasch ergriffen hat, wie später die Araber" (Ed. Meyer). Bei jedem Könige Edoms wechselt die Residenz; keiner ist, vielleicht bis auf den letzten, seines Vorgängers Sohn: man darf daher vermuten, daß es sich hier nicht um ein befestigtes Königtum handelt, sondern daß diese „Könige" den „Richtern" Israels vergleichbar sind: „bald dieser,

bald jener Häuptling gewinnt im Kampf, sei es gegen äußere Feinde, sei es gegen den zeitweiligen König, die Herrschaft und behauptet sich, so gut es geht" (Ed. Meyer). Die Ortsnamen, soweit wir sie feststellen können, zeigen, „daß der Schwerpunkt Edoms in dem Berglande östlich von der Araba lag" (Ed. Meyer).

5. **Jakobs und Esaus Trennung.** Am Anfange der Listen hat P erzählt, daß, wie sich einst Lot von Abraham getrennt hat (13, 6), so jetzt Esau von Jakob hinwegzieht, weil „ihre Habe zu groß geworden war" (36, 6–8). Er schließt den ganzen Abschnitt mit den Worten:

37 [1]Und Jakob nahm seinen Wohnsitz im Lande, da sein Vater als Fremdling geweilt hatte, im Lande Kanaan.

Joseph-Geschichten.

Die Joseph-Geschichten bei J und E.

1. **Komposition.** Die Joseph-Geschichte besteht aus folgenden Erzählungen:

1. Joseph wird nach Ägypten geschleppt 37 JE.
2. Tamars Notehe 38 J^b.
3. Die ehebrecherische Ägypterin 39, 1–20a J (E).
4. Josephs Traumdeutung im Gefängnis 39, 20b–40 EJ (Vorspiel zu Nr. 5).
5. Pharaos Träume und Josephs Erhebung 41 EJ.
6. Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 42 EJ.
7. Die zweite Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 43; 44 JE.
8. Joseph entdeckt sich seinen Brüdern 45, 1–24 EJ.
9. Jakob reist nach Ägypten und bleibt in Gosen 45, 25–28; 46, 1–5. 28–34; 47, 1–5a. 6b. 12. 27a JE.
10. Joseph macht Ägypten Pharao zinsbar 47, 13–26 J (?).
11. Jakobs letzter Wille 47, 29–31; 48, 7–22 JE.
12. Segen Jakobs 49, 1–27 J^b.
13. Jakobs Begräbnis; Josephs Tod 50, 2–11. 15–26 JE.

Von diesen Stücken fallen Nr. 2 und Nr. 12 aus dem Rahmen der Joseph-Geschichte heraus, Nr. 2 durch sein Thema: es handelt von Juda und Tamar, Nr. 12 besonders durch seinen Stil: es ist ein Gedicht, keine Erzählung. Diese Stücke sind von späterer Hand in J eingesetzt worden. – Die übrigen Erzählungen bilden bei J und E eine kunstvoll gegliederte Komposition. Das Hauptthema ist Joseph und seine Schicksale. Die Introduktion gibt Nr. 1: Joseph, vom Vater bevorzugt, von seinen Brüdern beneidet, gerät durch ihren Frevel ins Elend der Sklaverei und kommt nach Ägypten. Die folgende Geschichte will dann zeigen, wie alle Sünde der Menschen es dennoch nicht vermag, Gottes Ratschluß aufzuhalten: wie Joseph in Ägypten zu hohen Ehren kommt, wie er den Frevel der Brüder bestraft und sie schließlich wieder in Gnaden annimmt. Dabei läßt die Sage zunächst den einen Faden, Josephs Verhältnis zu seinen Brüdern, fallen und behandelt zuerst die Schicksale, die Joseph allein in Ägypten erlebt: in der ersten Zeit in großer Not, wird er durch seine weise Traumdeutung Herr von Ägypten und hat in der Zeit der Teuerung Ägyptens Kornhandel unter sich (Nr. 3. 4. 5). Damit hat der Erzähler den Punkt erreicht, an dem er den Hauptfaden wieder einspinnen kann: dieselbe Teuerung, die Joseph vorausgesehen und die ihn zum Zweiten nach Pharao gemacht hat, zwingt die Brüder, nach Ägypten zu ziehen; so kommen sie in seine Gewalt: jetzt hat er Gelegenheit, sie zu züchtigen, wie sie es verdient haben (Nr. 6. 7). Den Höhepunkt erreicht die Sage in der Erzählung, wie Joseph, durch die Angst der Brüder schließlich gerührt, sich ihnen entdeckt und sie begnadigt (Nr. 8). Von da

an steigt die Erzählung langsam abwärts: Jakob, von Joseph eingeladen, zieht nach Ägypten und wird von ihm versorgt (Nr. 9). Idyllisch schließt das Ganze: sterbend segnet Jakob den geliebten Sohn (Nr. 11); pietätvoll vollzieht Joseph den letzten Willen des Vaters und stirbt in Frieden mit seinen Brüdern (Nr. 13). — Zwischen Jakobs Reise nach Ägypten (Nr. 9) und seinen Tod (Nr. 11), zwei Stücke, die ihrer Natur nach unmittelbar zusammengehören, ist, die Schönheit der Komposition durchbrechend, noch ein Abschnitt gestellt worden, der von Josephs Beziehungen zu Ägypten handelt (Nr. 10) und also der Sache nach zu den Stücken Nr. 3. 4. 5 gehört.

2. **Eigenart der Erzählung.** Die Joseph-Geschichte ist ein „Sagenkranz", der sich aber, wie diese Übersicht lehrt, vor den übrigen Sagenkränzen durch eine besonders straffe Komposition auszeichnet: während sonst die einzelnen Sagen eines Kranzes — so in den Ursagen und den Abraham-Geschichten — wie aufgereihte Perlen nebeneinander stehen und der verbindende Faden sehr zurücktritt, ist die Joseph-Erzählung ein wohl gegliedertes Ganze und die einzelnen Sagen, aus denen auch sie bestehen muß, sind gegenwärtig sehr stark miteinander verwoben. Die Einheit der gesamten Konzeption tritt besonders deutlich in E hervor, der sich sogar dazu erhoben hat, die Grundgedanken des Ganzen auszusprechen (42, 21 f. und 45, 5–7; 50, 20). So stellt die Joseph-Erzählung das Höchste dar, was in der Genesis an Komposition geleistet worden ist. Vgl. oben S. 32 f.

Zugleich stehen die Joseph-Geschichten weit ab von der Knappheit der alten Erzählungsart; sie sind das bezeichnendste Beispiel des ausgeführten Stils. Die Hauptmittel, welche die Erzähler immer und immer wieder anwenden, um die Erzählung zu dehnen, sind, daß sie dasselbe Motiv zweimal bringen und daß sie das Berichtete in Reden wiederholen. Vgl. oben S. 33 f.

Auch die Charakterzeichnung des Joseph zeigt, wie viel die hebräische Erzählungskunst damals gelernt hatte: während sich die Alten mit zwei oder gar nur einer Haupteigenschaft des Helden begnügen, wird hier ein farbenreiches Gemälde entworfen, vgl. oben S. 27 f. Die höchste Kunst aber (für die Begriffe ihrer Zeit) entfalten die Erzähler, wenn sie schildern, wie Joseph bei der Begegnung mit den Brüdern innerlich schwankt; für solchen komplizierten, man möchte sagen „modernen" Seelenzustand gibt es in der Genesis keine weitere Parallele. Wichtig ist auch, daß Joseph nach Meinung der Erzähler als Ideal geschildert wird; ältere Kunst hat nicht Ideale, sondern Bilder wirklichen Lebens gezeichnet, vgl. oben S. 41. 165.

Weiter ist bemerkenswert, daß hier die Beziehungen zu den Orten sehr zurücktreten, während die alten Vätersagen fast sämtlich an bestimmten Stätten ihren Sitz haben. Diese Joseph-Sagen, die sich Jakob ganz allgemein „im Lande Kanaan" wohnen denken (42, 29; 45, 25) und die zum größten Teil gar in der Fremde spielen, kann man sich überall in Israel erzählt haben.

Auch das ist für diese Erzählungen bezeichnend, daß die Gotteserscheinungen, einst von so großer Bedeutung, darin fast vollständig fehlen; an die Stelle des Glaubens an die Gotteserscheinungen ist der Vorsehungsglaube getreten (45, 5. 7; 50, 20). Vgl. oben S. 39. 179. Nur Träume, die unsinnlichste Form der Offenbarung, deuten noch den Willen der Gottheit an.

Ferner beachte man die Art, wie die Fremde geschildert wird. Die alte Sage hatte die Nicht-Israeliten, die sie auftreten ließ, in ihren Sitten und ihrem Wesen nicht viel anders als die Israeliten dargestellt. Die Erzähler der Joseph-Geschichten aber rechnen damit, daß die Hörer bewußt Ägyptisches und Israelitisches unterscheiden: sie berichten gern und ausführlich von den Sitten des Auslandes und verstehen es, ihren Geschichten dadurch einen eigentümlichen, fremdartigen Reiz zu geben.

Schließlich kommt der eigentümliche, zarte und rührende Ton in Betracht, der diese Geschichten beherrscht; die älteren Sagen der Genesis aber haben bei weitem kräftigere Töne. Auch sonst können wir verfolgen, wie die späteren Erzählungen in der Genesis zärtliche und weichherzige Töne anzuschlagen beginnen, vgl. oben S. 166 f.

3. **Geschichtliches in der Joseph-Erzählung.** Zu der späten Gestalt der Joseph-Erzählungen gehört es auch, daß darin nur sehr wenig Historisches nachklingt. Der geschichtlichen Überlieferung entstammen vor allem die Namen der Helden: es sind die alten Stammesnamen Israels; dazu folgende Einzelheiten: 1. Josephs bevorzugte Stellung unter den Brüdern: der Stamm Joseph, in historischer Zeit der Königstamm des Nordreiches (37, 3), hat schon bei der Einwanderung eine führende Stellung besessen. 2. Historisch ist auch Ephraims Vorzug vor Manasse (48, 13ff.); „Ephraim", nicht Manasse ist der Name des Nordreiches gewesen; dagegen wird Richter 1, 27ff. Manasse noch vor Ephraim genannt. 3. Ferner ist geschichtlich, daß Joseph im Besitz der Stadt Sichem ist, die den Amoritern im Kriege abgenommen worden ist (48, 22); weiter 4. Josephs nahe Stellung zu Benjamin, dem zweiten Rahel-Sohn; ferner 5., daß Benjamin als der jüngste der Stämme Israels gilt; und 6. Rubens Erstgeburt und Führerschaft (bei E). Da Ruben in der historischen Zeit ganz zurücktritt, so dürfen wir schließen, daß die Joseph-Sage in Israel sehr alt ist. Später ist an Rubens Stelle der bekanntere Juda getreten (so J, vgl. oben S. 43). 7. Auch der Wanderung der Jakob-Stämme nach Ägypten wird Historisches zugrunde liegen, wobei das Motiv, das die Stämme nach Ägypten treibt, von der Sage richtig festgehalten wird: es ist der Hunger. Dagegen ist von dem, was die Erzählung von Ägypten sagt, nichts im eigentlichen Sinne historisch. Die Schilderungen ägyptischer Sitten werden von den Erzählern nicht gegeben, um damit längst-Vergangenes darzustellen, sondern sie nehmen die Farben aus dem Ägypten ihrer Zeit. Bemerkt sei übrigens, daß diese Schilderungen, wenn auch etwas blaß, doch nach dem Zeugnis der Ägyptologen, besonders bei E nicht schlecht sind; sie mögen auf mündlichen Mitteilungen, etwa von Kaufleuten oder Soldaten, oder gar auf eigener Anschauung der Erzähler beruhen und führen uns in das Zeitalter des „Neuen Reiches" (etwa seit 1300).

Im ganzen treten also die eigentlich-geschichtlichen Züge stark zurück. Sehr große und bedeutsame Stücke sind es, die weder historische noch ätiologische Grundlage haben: so besonders Josephs Schicksale in Ägypten, bei denen er nichts als eine einzelne Person ist und in denen jeder Gedanke, daß er eigentlich ein Stamm sei, ganz unmöglich sein würde. Besonders eigentümlich ist auch, daß die historischen Beziehungen, die einige Male in den Joseph-Geschichten hervortreten, entweder zur übrigen Sage gar nicht passen (so die Verleihung Sichems 48, 22 vgl. zur Stelle) oder doch zur ganzen Komposition ein sehr loses Verhältnis haben (so die Bevorzugung Ephraims vor Manasse 48, 13ff. und die Notizen über ihre Geburt 41, 50–52). Demnach kommen wir zu derselben Vermutung, die im Vorhergehenden auch für manche andere Sagen der Genesis ausgesprochen worden ist, daß diese Erzählungen erst nachträglich auf die Stämme Israels übertragen und mit Israelitischem versetzt worden sind, vgl. oben S. 22f. 141. 207f. 211. 226. 237.

4. **Vorgeschichte des Stoffes.** So erhebt sich die Frage, wie man sich diese, später auf Joseph und seine Brüder gedeuteten Sagen in ursprünglicher Form vorzustellen habe. Die allgemeine Voraussetzung, von der wir dabei ausgehen, ist diese, daß der Sagenkranz, der hier vorliegt, aus einer Reihe von Erzählungen, die ursprünglich jede für sich bestanden haben, zusammengewoben ist. Die Aufgabe ist also, das Ganze in die anzunehmenden ursprünglichen Bestandteile wieder aufzulösen. – Das Ganze ist, wie wir gesehen haben, aus zwei Hauptmotiven zusammengewoben. a. Den Rahmen bildet die Erzählung von Josephs Schicksalen mit seinen Brüdern. Die Verherrlichung des Jüngsten, der schließlich der Herr seiner Brüder und ihr Erretter wird, ist in Sagen und Märchen sehr häufig. Dabei ist auch der „Kontrast zwischen den älteren, verlogenen und heimtückischen und doch erfolglosen und dem jüngsten, mißhandelten, hochsinnigen und erfolgreichen Bruder" sehr oft zu beobachten, ja das „Grundmotiv vieler Erzählungen" (v. d. Leyen), und auch der Zug der Joseph-Geschichte, daß die Brüder den Jüngsten in einen Brunnen versenken, woraus er aber wieder errettet wird, sowie daß es gerade Kaufleute sind, die ihn aus dem Brunnen emporziehen, kommt darin wieder vor.

b. In diesen Rahmen sind die ägyptischen Abenteuer Josephs eingestellt.

Unter diesen ist das für die ganze Komposition wichtigste Josephs Deutung der Träume Pharaos und seine Erhebung zur höchsten Würde. Eine Variante dazu ist Daniel 2. Das Motiv, daß, wer die Aufgabe erfüllt oder das Rätsel löst, zum Lohn dafür die höchste Würde gewinnt, ist auch sonst sehr häufig. Die Erzählung enthält in der Rezension der Genesis viele ägyptische Einzelheiten und kann ursprünglich in Ägypten von einem ägyptischen Weisen erzählt worden sein.

Andere Erzählungsstoffe sind hinzugekommen. Dahin gehören

c. Die erfüllten Träume. Träume weisagen das glänzende Geschick des jüngsten Sohnes und seine einstige Herrschaft über seine Brüder und Eltern. Die Menschen versuchen, die Weisagung zu vereiteln, aber schließlich erfüllt sie sich doch. Auch dies Motiv ist oft zu beobachten.

d. Die verleumderische Ehebrecherin. Die Ehefrau will den mit ihrem Manne durch Bande der Pietät verbundenen Jüngling verführen; als er ihr widersteht, verleumdet sie ihn bei dem Ehemann als Ehebrecher. So kommt der Jüngling in große Not. Das Motiv, das in Ägypten spielt und für welches es eine ägyptische Parallele gibt, könnte in dieser Ausgestaltung ägyptischen Ursprungs sein, ist aber auch sonst sehr häufig.

e. Die Erzählung von Josephs Agrarpolitik ist einmal Fortsetzung und Schluß der Geschichte von der Traumdeutung gewesen. Die Erzählung ist im Unterschied von fast allen andern Joseph-Geschichten ätiologischer Art und kann auf eine ägyptische Sage zurückgehen.

f. Die Angst vor dem Zauberer. Ein Mann, der als großer Zauberer gilt, benutzt ein Wissen, das er sich auf ganz natürlichem Wege erworben hat, um die Menschen zu ängstigen. Auch diese Sage paßt nach Ägypten, dem Lande der Zauberer.

Zu diesen größeren Sagenstoffen kommen noch eine Fülle kleinerer Motive: die Liebe des alten Vaters zu den Söhnen der geliebten Frau, das verzärtelte Nesthäkchen, die Eifersucht der Halbbrüder, die Liebe der Vollbrüder, das blutige, täuschende Wahrzeichen, die Gestalt des großen Traumdeuters, die sieben Hungerjahre, der Schatz im Kornsack, die Fürsorge des vornehm gewordenen Ausländers für seine Verwandten, der letzte Wille des Sterbenden, das Begräbnis bei den Vätern u. a. m.

Das Gesamtbild von der Vorgeschichte des Stoffes würde also sein: daß eine ganze Reihe einzelner Sagen, meist vielleicht ausländischen Ursprungs oder internationaler Art, auf die israelitische Figur Joseph übertragen, mit einigem israelitischen Material durchsetzt und zur Einheit kunstvoll verwoben worden ist und uns bei J und E in später, ausgeführtester Gestalt als Joseph-Novelle vorliegt.

61. Joseph kommt nach Ägypten 37, 3—36 JE.

37 [3]Israel hatte Joseph lieber als alle die anderen Söhne,
weil er ihm im Alter geboren war, und er ließ ihm einen Rock
mit Ärmeln machen. [4]Da nun seine Brüder sahen, daß ihr Vater
ihn lieber hatte als alle seine anderen 'Söhne', warfen sie einen
Haß auf ihn und vermochten es nicht, 'dies'[1]) gutwillig zu er-
tragen. [5]*Einst hatte Joseph einen Traum; den erzählte er seinen*
Brüdern; da haßten sie ihn noch ärger.[2]) [6]*Er sprach zu ihnen: höret*
diesen Traum, den ich gehabt habe: [7]*mir däuchte, wir bänden Garben*
mitten auf dem Felde; meine Garbe aber richtete sich auf und blieb

[1]) dᵉbārō, wörtlich: „die Angelegenheit mit ihm".
[2]) Glosse, welche die verschiedenen Motive der Eifersucht der Brüder (das Kleid des J und die Träume des E) vereinigen soll.

stehen, und eure Garben stellten sich ringsumher und verneigten sich vor meiner Garbe. 8 *Da sprachen seine Brüder zu ihm:*
willst du gar König über uns sein?
oder Herrscher über uns werden?
So haßten sie ihn noch ärger um seiner Träume und seiner Worte willen.[1]) — 9 *Ein ander Mal hatte er wieder einen Traum; den erzählte er seinen Brüdern und sprach: ich habe wieder einen Traum gehabt: mir däuchte, Sonne, Mond und elf Sterne neigten sich vor mir.* 10 Das erzählte er seinem Vater und seinen Brüdern.[2]) *Aber sein Vater schalt ihn und sprach zu ihm: was ist das für ein Traum, den du geträumt hast! Soll ich, deine Mutter und deine Brüder kommen und uns vor dir zu Boden neigen?* 11 *Darum beneideten ihn seine Brüder, aber sein Vater behielt das Wort.*

12 Nun gingen seine Brüder hin, um die Schafe ihres Vaters bei Sichem zu weiden; 13 da sprach Israel zu Joseph: deine Brüder sind auf der Weide bei Sichem; komm, ich will dich zu ihnen senden. *Er erwiderte ihm: was willst du?* 14 *Er sprach zu ihm: gehe hin, sieh zu, wie es deinen Brüdern und den Schafen geht, und bringe mir Bescheid.* So entsandte er ihn aus dem Tale von Hebron,[3]) und er kam nach Sichem. 15 Als er nun auf dem Felde umherirrte, begegnete ihm ein Mann; der Mann fragte ihn: was suchest du? 16 Er sprach: ich suche meine Brüder; tu mir kund, wo sie hüten. 17 Der Mann sprach: sie sind von dannen gezogen, denn ich hörte 'sie' sagen: laßt uns nach Dothan gehen. Da ging Joseph seinen Brüdern nach und traf sie in Dothan.

18 *Als sie ihn nun von ferne sahen,* ehe er ihnen nahe kam, beredeten sie sich wider ihn, ihn zu töten: 19 *da sprachen sie zu einander: seht, da kommt der Träumer her;* 20 *nun wohlan, wir wollen ihn totschlagen, ihn in eine Zisterne werfen und dann sagen, ein wildes Tier habe ihn gefressen; so wollen wir einmal sehen, was an seinen Träumen ist.* 21 Als 'Juda' das hörte, riß er ihn aus ihrer Hand und sprach: wir wollen ihn nicht ums Leben bringen.[4]) 22 *Ruben aber sprach zu ihnen: vergießet nur kein Blut; werft ihn in die Zisterne hier in der Steppe; aber legt keine Hand an ihn. Er wollte ihn aber aus ihrer Hand retten und zu seinem Vater zurückbringen.* — 23 Sobald Joseph nun zu seinen Brüdern herangekommen war, zogen sie Joseph das Kleid aus, das Ärmelkleid, das er anhatte.[5]) 24 *So ergriffen sie ihn und warfen ihn in die Zisterne; die Zisterne aber war leer; es war kein Wasser darin.* 25 Dann setzten sie sich hin, um Brot zu essen.

Als sie aber ihre Augen erhoben, da sahen sie: eine Karawane

---

[1]) Vgl. S. 149 A. 2.
[2]) Variante zu V. 9a.
[3]) Dies ist von einem Redaktor hinzugefügt, um diese Geschichte mit den Angaben, besonders des P, wonach Jakob in Hebron wohnt (35, 27; 49, 29ff.; 50, 13), auszugleichen.
[4]) Der Satz: „als 'Juda' das hörte, sprach er: wir wollen ihn nicht ums Leben bringen," gehört bei J unmittelbar hinter V. 18b; der Rest des Verses hinter V. 23; vgl. die Erklärung. — Für „Juda" ist zur Ausgleichung der Überlieferungen im hebräischen Text „Ruben" eingesetzt worden.
[5]) Glosse.

von Ismaelitern kam daher, aus Gilead, deren Kameele Tragakanth, Mastix und Ladanum geladen hatten und nach Ägypten bringen sollten. [26] Da sprach Juda zu seinen Brüdern: was hätten wir davon, wenn wir unseren Bruder totschlügen und sein Blut zudeckten? [27] Kommt, wir wollen ihn den Ismaelitern verkaufen; aber wir wollen keine Hand an ihn legen; er ist ja unser Bruder, unser Fleisch und Blut![1]) Seine Brüder aber gehorchten ihm. [28] *Nun kamen midianitische Männer vorüber, Kaufleute; die zogen Joseph aus der Zisterne herauf.* So verkauften sie Joseph an die Ismaeliter um zwanzig Silberlinge. *Die brachten Joseph nach Ägypten.*

[29] *Ruben aber kam zu der Zisterne zurück: aber ach, Joseph war nicht mehr in der Zisterne. Da zerriß er seine Kleider,* [30] *kehrte zu seinen Brüdern zurück und sprach: der Knabe ist nicht mehr da! wo soll ich nun hin?* — [31] Dann nahmen sie Josephs Kleid, schlachteten einen Ziegenbock und tauchten das Kleid in das Blut. [32] Dann schickten sie das Ärmelkleid, *'kamen'*[2]) *zu ihrem Vater und sprachen:* dies haben wir gefunden; sieh es an, ob es das Kleid deines Sohnes ist oder nicht? [33] Als er es aber ansah, da sprach er: es ist meines Sohnes Kleid! *Ein wildes Tier hat ihn gefressen;* zerrissen, zerrissen ist Joseph! [34] *Da zerriß Jakob seine Kleider und zog Sack um seine Hüften.* Und er trauerte um seinen Sohn lange Zeit. [35] Als aber seine Söhne und Töchter aufstanden, ihn zu trösten, wollte er sich nicht trösten lassen und sprach: nein, im Trauerkleid will ich zu meinem Sohne hinab in die Unterwelt fahren. *Und sein Vater beweinte ihn;* [36] *die 'Midianiter' aber verkauften ihn nach Ägypten an Potiphar, den Hämling Pharaos, den obersten Schlächter.*

1. Die Rezension des Elohisten. Es gehört zu der schönen Einheitlichkeit der hebräischen Erzählungen, daß sie nicht selten von einem Hauptmotiv beherrscht sind. Dies Motiv bilden hier die Träume, die Joseph gehabt hat und die zu weissagen scheinen, er werde einst der König seiner Brüder werden. Der erste Traum vom Garbensammeln soll wohl zugleich eine heimliche Hindeutung auf den Kornhandel in Ägypten enthalten, die Gelegenheit, bei der sich die Brüder vor Joseph beugen werden. Der zweite Traum, wonach sich elf Sterne, Sonne und Mond vor Joseph neigen müssen, ist wohl ein ursprünglich mythologisches Bild: die elf Sterne sind die Sternbilder des Tierkreises, für welche die Zwölfzahl charakteristisch ist, wobei dem Joseph selbst der zwölfte Stern entspricht; es ist die Ehre, die dem höchsten Himmelsherrn gebührt, daß sich die mächtigsten Wesen der Welt vor ihm beugen müssen. In ganz eigentlichem Sinne würde also dies der Traum sein, der einem göttlichen Kinde die Himmelsherrschaft ankündigt; und wirklich ist in vielen morgen- und abendländischen Traditionen ein Mythus überliefert, der im Aufriß der Joseph-Geschichte ähnlich ist: ein göttliches Orakel macht die Bestimmung der Kinder kund; Feinde suchen, die Weissagung zu nichte zu machen und das Kind zu töten, aber zum Schluß geht die Verheißung doch in Erfüllung. So ist wohl anzunehmen, daß Züge dieses Mythus in die Joseph-Erzählung eingedrungen sind. — So unglaublich aber war es, was diese Träume andeuteten, daß selbst der Vater sie Joseph als Hochmut auslegte und ihn darob schalt, wenngleich ihm eine stille Vorahnung sagte, daß sie sich doch erfüllen würden. — Das Folgende erzählt nun,

[1]) Glosse.

[2]) Der hebräische Text hat, beide Varianten verschmelzend: „brachten es". Das Wort, das sie sprechen, ist: „ein wildes Tier hat ihn gefressen" (in V. 33).

wie Josephs Brüder, deren Eifersucht erregt war, die Träume vereiteln wollten, wie sich das Orakel aber, trotz des Handelns der Menschen, ja, gerade dadurch erfüllte; denn „die Orakel sehen und treffen ein; der Ausgang wird die Wahrhaftigen loben". Durch dies Motiv der Träume hat der Erzähler einen trefflichen Grund für die Eifersucht der Brüder gewonnen und kann zugleich schon hier am Anfange den Schluß des Ganzen andeuten. — Seine nächste Aufgabe ist nun, Joseph aus der Obhut des Vaters in die Gewalt der Brüder zu bringen: er tut es, indem er erzählt, Jakob habe ihn von Beerseba aus, wo er wohnt (46, 5), aufs Feld zu den Brüdern gesandt, um nach dem Ergehen der Herden zu fragen: eine wohlgelungene Erfindung: die älteren Söhne müssen die Schafe weiden, der Jüngste wird zu gelegentlichen Botengängen verwandt. Als ihn nun die Brüder von ferne erblicken, erinnern sie sich der hoffärtigen Träume und wollen ihn töten, seinen Leichnam, damit der Mord nicht herauskommt, in eine Zisterne werfen und dann vorgeben, daß er von einem wilden Tier, wie es damals noch viele in Palästina gibt, gefressen sei. Dann fallen seine hochmütigen Träume dahin! Ruben aber, der Erstgeborene und bei E der Obmann der Brüder, wünscht, Joseph zu retten; aber ihre Wut ist zu groß, als daß ein freundliches Eintreten für ihn helfen könnte. Darum greift er zu einer List: diese Notlüge gilt dem Erzähler als völlig erlaubt. Er weckt in ihnen den Schauder vor dem vergossenen Blut (vgl. oben S. 70) und schlägt vor, ihn noch lebendig in die Zisterne zu werfen, damit er darin umkomme. Zugleich zeigt er auf eine bestimmte Zisterne hin, von der er weiß, daß sie kein Wasser enthält; er sorgt also dafür, daß Joseph nicht etwa in eine solche Zisterne kommt, in der er ertrinken muß. Es handelt sich dabei sicherlich um eine bestimmte Zisterne, deren Lage der Erzähler kennt, um die Joseph-Zisterne auf dem Felde bei Beerseba. Daß man einen Menschen abtut, indem man ihn, lebendig oder tot, mit List oder Gewalt in einen Brunnen bringt, kommt im Märchen sehr häufig vor und ist offenbar dem Leben entnommen: in die Tiefe des Brunnens schaut Niemand hinein, und Niemand kommt ohne Hülfe daraus empor. Nach vollbrachter Tat sind dann die Brüder, ihren Herden folgend, weitergezogen. Aber eine midianitische Karawane kam des Weges, die — so ist zu denken — von Hebron her über Beerseba nach Ägypten zog. Daß Midianiter (bei J Ismaeliter) in der Joseph-Sage auftreten, ist ein starker Anachronismus; nach dem Stammbaum würden Söhne Ismaels oder Midians die Oheime Josephs sein. Daß diese beiden Stämme in den Varianten miteinander wechseln, erklärt sich daraus, daß zu bestimmter Zeit die Midianiter zu den Ismaelitern gerechnet worden sind (Richter 8, 24). Solchen vorüberziehenden Karawanen aber traut das alte Israel, wie unser Volk den Zigeunern, gelegentlichen Kinderraub zu. Als nun Ruben nach einer Weile zurückkehrt, um Joseph herauszuziehen, findet er ihn zu seiner größten Bestürzung nicht mehr vor; voller Angst und Schmerz zerreißt er die Kleider und verrät den Brüdern seine Entdeckung und seinen früheren Plan: jetzt können sie es ja erfahren, was er gewollt hat. Als aber Jakob vernimmt, Joseph sei von einem wilden Tiere gefressen, versinkt er in tiefe Trauer. Der „Sack", den er anzieht, ist ein härener Lendenschurz, die Kleidung des Leidtragenden. Mit diesem Schmerz des alten Vaters steht in schönem Gegensatz das ganz sachlich erzählte Schicksal des so tief beklagten Jüngsten: die Midianiter verkaufen ihn in Ägypten an Potiphar (= Peteprē = Geschenk der Re), einen vornehmen Beamten Pharaos, dem die Schlachtungen und zugleich die Hinrichtungen sowie das Staatsgefängnis anvertraut ist. Hiermit mag ein ägyptisches Hofamt geschildert sein; während anderseits, daß dieser Beamte ein „Eunuch" genannt wird, für ägyptische Verhältnisse kaum zutrifft.

2. Wie die Erzählung des Elohisten durch die Träume, ist die **Rezension des Jahvisten** durch das Motiv des Kleides beherrscht, das Israel — so lautet der Name hier — seinem Jüngsten geschenkt hat. Es ist ein Rock mit langen Ärmeln, wie ihn solche zu tragen pflegen, die nicht zu arbeiten brauchen. Der Vater behandelt ihn also wie einen jungen Prinzen (II. Sam. 13, 18 f.), und die Brüder mögen wohl fürchten, daß er ihn auch bei der bevorstehenden Erbteilung bevorzugen werde. Daß der Alte so den einen Sohn mehr liebt als die andern, erscheint uns als große Ungerechtigkeit, ist aber dem viel subjektiveren Israeliten völlig ver-

ständlich, vgl. oben S. 216 (unten) 233. Daß es gerade der Sohn seines Alters ist, dem er seine Gunst zuwendet, ist ein auch sonst häufiger, liebevoll beobachteter Zug. Übrigens, wie einfach müssen die hier vorausgesetzten Verhältnisse sein, wenn schon ein Kleid mit Ärmeln zu Mord und Totschlag führt! – Große Mühe hat sich nun J im Folgenden gegeben, um zu begründen, wie Josephs Brüder ihn in ihre Hand bekommen konnten. Israel, so erzählt er, hatte den jungen Joseph von seinem Wohnsitz, den er sich – anders als E – in der Nähe von Sichem denkt, zu den Herden auf das nicht allzuweit entfernte Feld von Sichem gesandt. Nun waren aber die Brüder inzwischen von dort bis nach Dothan (gegenwärtig Tell-Dôtân, 12 km nördlich von Sichem) gezogen, und Joseph, der dies von einem Mann erfuhr, ließ sich verleiten, ihnen nachzufolgen. So weit – sollen wir denken – würde ihn sein liebender und besorgter Vater niemals über Land geschickt haben! Die Erzählung weiß übrigens offenbar nichts von dem argen Zerwürfnis, das die Söhne Israels mit Sichem haben (Kap. 34), wie denn auch der Stammbaum den hier in beiden Rezensionen vorausgesetzten großen Altersunterschied zwischen Joseph und den übrigen Brüdern nicht kennt: an solchen kleinen oder größeren Verschiedenheiten zeigt sich, daß schließlich jede Sage auf selbständiger Überlieferung beruht. – Als nun Joseph von ferne erscheint, kommen die Brüder auf den bösen Gedanken, ihn zu töten (V. 18b); aber Juda, den die judäische Überlieferung für Ruben einsetzt (vgl. oben S. 43), widerspricht (aus V. 21 vgl. S. 250 A. 4). Als Joseph dann herankommt, reißen sie ihm zunächst das verhaßte Kleid vom Leibe (V. 23); und wer weiß, was noch geschehen wäre! Wiederum aber schreitet Juda ein und entreißt den Knaben ihrer Hand (aus V. 21). Nun ist Essenszeit gekommen, und die Brüder setzen sich nieder, ihr Brot zu verzehren. Diese Pause braucht der Erzähler, damit inzwischen die Karawane der Ismaeliter herannahen kann. Die Karawane geht auf der großen Straße vom Ostjordanlande über Bêsân an die Küste und dann über Lydda nach Ägypten und muß also bei Dothan vorüber. Die Kameele haben, so heißt es ausdrücklich, um die Einführung der neuen Personen der Ismaeliter so wahrscheinlich wie möglich zu machen, allerlei Spezereien geladen, wie sie Gilead hervorbrachte, und die in Ägypten als Arzeneien, als Parfüms, zur Räucherung und zur Einbalsamierung in gewaltiger Menge verbraucht wurden. Tragakanth ist das Harz von Astragalus-Arten, Mastix das Harz der Pistacia lentiscus, Ladanum das des Cistus creticus. – Jetzt aber tritt Juda zum dritten Male für Joseph ein und schlägt ihnen, die noch immer den Mord ihres Bruders planen, vor, ihn doch lieber an die Handelsleute zu verkaufen: so werden sie, auch ohne Mord, den Unbequemen für immer los. Hier also wird Joseph von den Fremden gekauft, nicht, wie bei E, gestohlen. Über das „Zudecken" des Blutes des Ermordeten vgl. oben S. 70 (unten). Der Preis, um den Joseph nun verkauft wird, etwa 50 Mark, ist der Durchschnittspreis für einen Knaben, III. Mose 27, 4f. Jetzt muß der Vater irgendwie benachrichtigt werden, was der Erzähler mit bewunderungswürdiger Kunst ausgeführt hat. Ihm selber vor die Augen zu treten, wagen die Brüder nicht. Aber das Kleid Josephs ist ja noch in ihren Händen. Das tauchen sie in Blut, senden es ihm zu und lassen ihn so selber, damit ja kein Verdacht auf sie falle, auf Josephs Tod schließen. Das Senden eines solchen Wahrzeichens, wodurch der in Wirklichkeit nicht geschehene Tod fälschlich bewiesen werden soll, ist ein häufiges Märchenmotiv. Herzzerreißend sind nun die kurzen und eben darum so ergreifenden Worte des Alten, die in Schillers „Räubern" (II 2) wiederkehren und die den Hörern zu vollem Bewußtsein bringen sollen, wie groß der Frevel gewesen ist. Keinen Trost nimmt er von all seinen Kindern an, sondern will in Sack und Asche trauern, so lange er lebt. Und so will er zu Joseph einst in die Unterwelt eingehen; da mag denn das geliebte Kind es sehen, sofern die Toten noch sehen können, wie treu sein Vater um ihn Leid getragen hat.

3. **Beide Varianten** sind trotz der Unterschiede einander sehr ähnlich und auch künstlerisch ebenbürtig. Besonders geistvoll ist es, daß es gerade die Liebe des Vaters und der wundervolle Traum sein muß, was Joseph zunächst zum Unglück ausschlägt. Beide Varianten ergötzen sich also daran, wie aus Glück Unglück, dann aber durch Gottes Fügung aus Unglück Glück geworden ist.

62. Tamars Notehe 38 Jᵇ.

[1]Es begab sich um jene Zeit, daß Juda seine Brüder verließ und sich an einen Mann aus Adullam, namens Hira, anschloß. [2]Daselbst sah Juda die Tochter eines Kanaanäers, namens Sua, nahm sie zum Weibe und wohnte ihr bei. [3]So ward sie schwanger und gebar einen Sohn; den nannte 'sie' Er. [4]Dann ward sie nochmals schwanger und gebar einen Sohn; den nannte sie Onan. [5]Schließlich gebar sie wieder einen Sohn und nannte ihn Sela; 'sie weilte' bei seiner Geburt in Kesib. — [6]Juda gab seinem ältesten Sohne Er ein Weib, namens Tamar. [7]Nun gefiel Er, Judas ältester Sohn, dem Jahve übel, so daß Jahve ihn sterben ließ. — [8]Da sprach Juda zu Onan: wohne dem Weibe deines Bruders bei und erfülle ihr die Schwagerpflicht, daß du deinem Bruder Samen erweckest. [9]Aber da Onan wußte, daß ihm der Same nicht gehören würde, ließ er ihn, so oft er dem Weibe seines Bruders beiwohnte, zu Boden fallen, weil er seinem Bruder nicht Samen erwecken wollte. [10]Aber Jahve gefiel übel, was er tat; so ließ er auch ihn sterben. — [11]Da sprach Juda zu seiner Schwiegertochter Tamar: 'kehre' als Witwe in deines Vaters Haus 'zurück', bis mein Sohn Sela groß wird; denn er dachte: daß nur nicht auch er sterben möge, wie seine Brüder! 'So ging' Tamar in ihres Vater Haus 'zurück'.

[12]Da nun viele Tage verlaufen waren, starb die Tochter Suas, das Weib Judas. Als Juda nun ausgetrauert hatte, ging er einmal zu seinen Schafscherern, samt seinem Freunde Hira aus Adullam, hinauf nach Timna. [13]Davon hörte Tamar: dein Schwiegervater kommt gerade nach Timna herauf, um seine Schafe zu scheren. [14]Da zog sie die Witwenkleider aus, legte den Schleier an und verhüllte sich damit; und sie setzte sich so an den Eingang von Enaim, das auf dem Wege nach Timna liegt; denn sie hatte gesehen, daß Sela groß geworden war, und doch war sie ihm nicht zum Weibe gegeben worden. — [15]Als nun Juda sie erblickte, hielt er sie für eine Dirne, weil sie ihr Gesicht verhüllte hatte, [16]bog zu ihr ab an den Weg und sprach zu ihr: höre, ich will dir beiwohnen; denn er wußte nicht, daß es seine Schwiegertochter war. Sie sprach: Was gibst du mir, wenn du mir beiwohnen darfst? [17]Er sprach: ich will dir ein Ziegenböckchen von der Herde her schicken. Sie erwiderte: wenn du mir so lange ein Pfand gibst, bis du es schickst. [18]Er sprach: was soll das Pfand sein, das ich dir gebe? Sie sprach: dein Siegelring, deine Kette und dein Stab, die du trägst. Das gab er ihr und wohnte ihr bei; und sie empfing von ihm. [19]Dann stand sie auf, ging hin, legte den Schleier ab und zog wieder ihre Witwenkleider an. — [20]Juda aber schickte das Ziegenböckchen durch seinen Freund aus Adullam, um das Pfand von dem Weibe wiederzubekommen. Der aber fand sie nicht; [21]und als er die Leute ihres Ortes fragte: wo ist die heilige Dirne in Enaim am Wege? sprachen sie: hier ist überhaupt keine heilige Dirne gewesen. [22]Dann kam er wieder zu Juda und sprach: ich habe sie nicht

gefunden; auch sagten die Leute dort: es sei überhaupt keine heilige Dirne da gewesen. [23]Juda antwortete: so mag sie es behalten; wenn man uns nur nicht Schande nachsagt; aber du weißt: ich habe das Böckchen hier richtig abgesandt, und du hast sie nicht gefunden.

[24]Nun geschah's nach drei Monaten, da wurde dem Juda gemeldet: deine Schwiegertochter Tamar hat sich vergangen und ist auch davon schwanger geworden. Da sprach Juda: führt sie hinaus, daß sie verbrannt werde. [25]Und schon wurde sie hinausgeführt, da sandte sie an ihren Schwiegervater Botschaft: von 'dem' Manne, dem dies hier gehört, bin ich schwanger; und sie sprach: sieh dir an, wem der Ring, die Kette und der Stab hier gehören! [26]Als Juda das sah, sprach er: sie ist in ihrem Rechte gegen mich, warum habe ich sie nicht meinem Sohne Sela gegeben! — Aber er hatte weiter keinen Umgang mit ihr.

[27]Nun geschah's zur Zeit, da sie gebären sollte, da waren Zwillinge in ihrem Schoße. [28]Und als sie gebar, streckte sich eine Hand heraus; da griff die Wehemutter zu, band einen roten Faden darum und sprach: der ist zuerst gekommen. [29]Aber 'sobald er' seine Hand 'zurückzog', kam sein Bruder heraus. Da sprach sie: warum hast du dich so durchgerissen! Den nannte man Perez (Riß). [30]Danach kam sein Bruder zum Vorschein, an dessen Hand der rote Faden war; den nannte man Serah (rot).

1. **Verhältnis zum Hauptfaden des J und zu anderen Erzählungen.** Die Erzählung gehört nicht zum Hauptfaden des J, der die Joseph-Geschichte behandelt, sondern ist erst nachträglich hier eingesetzt worden. — Sie ist ihrer Art nach mit den anderen Erzählungen, die von den einzelnen Stämmen handeln, verwandt, also mit den Sagen von Dina (Kap. 34) und von Ruben (35, 21 f.); während die übrigen Vätersagen, sofern sie Geschichtliches widerspiegeln, sich meist auf Vorgeschichtliches beziehen, reflektiert die Tamar-Geschichte ebenso wie die Dina-Erzählung Ereignisse nach der Einwanderung in Kanaan, gibt also deutlich eigentlich-israelitische Erinnerungen wieder.

2. **Die Exposition,** möglichst kurz gehalten, enthält die Stammessage von Juda, indem sie den Stamm und seine Geschlechter nach antiker Art als Personen auffaßt, vgl. oben S. 18 f. Juda trennt sich von seinen Brüdern: das bedeutet geschichtlich, daß der Stamm Juda die übrigen Stämme Israels verläßt; dies Ereignis klingt auch in der mehr historisch gehaltenen Erzählung Richter 1 nach. Sodann gewinnt Juda die Freundschaft eines Kanaanäers aus Adullam und heiratet daselbst: zugrunde liegt die geschichtliche Erinnerung daran, daß der Stamm Juda sich mit Kanaanäern eingelassen hat. Adullam ist eine altkanaanäische Königsstadt, wohl = 'Id el-Mije im westlichen Juda. Die Sage beweist ihr hohes Altertum durch die Unbefangenheit, mit der sie hier vom Verkehr israelitischer Stämme mit Kanaanäern redet. — Von der Kanaanäerin werden Juda drei Söhne geboren; Er, Onan und Sela: das sind drei Geschlechter Judas, die also durch Mischung altisraelitischen und kanaanäischen Blutes entstanden sind. Sela ist in Kesib (bei Adullam) geboren: dort war der Mittelpunkt des Geschlechtes Sela. — Die Sage erzählt nun weiter, wie Er und Onan frühe gestorben sind; das bedeutet, daß die gleichnamigen Geschlechter zur Zeit des Erzählers untergegangen waren. Um diesen doppelten Todesfall zu erklären, berichtet der Erzähler eine kleine Geschichte: der Älteste, Er, hatte ein Weib gehabt, Tamar (= „Palme", ein schöner Mädchenname), eine Kanaanäerin, aus Enaim bei Adullam (V. 21). Nach dessen Tode wäre der überlebende Bruder Onan nach israelitischer Sitte verpflichtet gewesen, mit

seiner Schwägerin Kinder zu zeugen, von denen der Erstgeborene als Kind des verstorbenen Bruders gegolten hätte. Dies ist die sogenannte „Leviratsehe" (lateinisch „levir" = Schwager), ein unter den Völkern hin und her weitverbreiteter Brauch, der in Israel als Liebespflicht für den Verstorbenen geübt wird, damit sein Name erhalten bleibe und damit sein Besitz auf die Erben seines Namens übergehe (V. Mose 25, 6; Ruth 4, 10). Onan aber weigert sich zwar nicht öffentlich, diese Bruderpflicht zu erfüllen; aber er versteht es, die Sache durch List zu hintertreiben Sein Motiv dabei ist die Selbstsucht: er will eigene Kinder zeugen und nicht fremde; er will sich selbst den Namen erhalten und das Erbe seines Bruders selber haben Seine Sünde ist also Lieblosigkeit gegen den verstorbenen Bruder, nicht die nach ihm genannte geschlechtliche Verirrung. Deshalb tötet ihn Jahve; denn Gottes Augen sehen auch das Geheimste, was kein Menschenauge schaut, und er beschützt den, der sich selbst nicht helfen kann. — Nach dem Recht hätte nun der Jüngste, Sela, für seinen Bruder eintreten müssen. Juda aber wünscht das nicht, weil er für das Leben seines letzten Sohnes fürchtet. Er glaubt also, Tamar selber sei irgendwie am Tode ihrer Männer schuld; hier wird jedenfalls ein Aberglaube im Hintergrunde liegen, der auch sonst sehr häufig ist, wonach der erste eheliche Verkehr gefährlich ist oder sein kann, ein Glaube, der zu dem Erzählungsmotiv von dem „Giftmädchen" geführt hat, dessen Umarmungen den Tod bringen. — Mit einem Vorwande schickt Juda Tamar heim: Sela sei jetzt noch zu klein. Er will die lästige Drängerin, die immer wieder an ihre und ihres Mannes Rechte erinnern wird, loswerden. Daß die kinderlose Witwe ins Vaterhaus zurückkehrt, ist offenbar Volkssitte gewesen. Dies Verfahren Judas war sicherlich ein schweres Unrecht gegen den toten Sohn und die Schwiegertochter; aber es war doch auch entschuldbar, eingegeben von väterlicher Liebe zu dem letzten Überlebenden! — Mit welchen Stimmungen Tamar ins Vaterhaus zurückgekehrt ist, sagt der Erzähler nicht, wird aber aus dem Folgenden deutlich. Das israelitische Weib betrachtet als den Zweck ihres Lebens das Kindergebären. Unfruchtbarkeit ist Schande; das schlimmste Los der Frau also ist, als kinderlose Witwe ins Vaterhaus zurückgeschickt zu werden, wo sie sich vor dem Spott in einer Jammerecke verkriechen mag.

3. **Tamar empfängt von Juda.** Der Tod von Judas Frau unterbricht die Tamar-Geschichte und wäre zur Sache nicht nötig gewesen; aber der Erzähler führt diesen Zug ein, um Juda zu entschuldigen: er ist erst zur Dirne gegangen, nachdem sein Eheweib bereits gestorben war. Unsere Stelle lehrt also, daß es schon im alten Israel ein feineres sittliches Empfinden gegeben hat, wonach die Ehe nicht nur das Weib, sondern auch den Mann zur Treue verpflichtet. — Nun hört Tamar, daß ihr Schwiegervater zur Schafschur (wo der Ertrag der Arbeit eines ganzen Jahres zusammenkommt und also die Gegenwart des Herrn nötig ist) zu seinen Herden nach Timna (= der Ruinenstätte Tibne nordöstlich von Adullam) hinaufgeht. Auf diesem Wege aber muß er durch Enaim, wo Tamar weilt, kommen. Diese gute Gelegenheit, wo ihr Schwiegervater ihr nahe ist, benutzt sie. Ihre Gedanken werden, nach altem Stil, nicht angegeben, vgl. oben S. 28f., aber wenigstens ihre Beobachtungen: sie weiß jetzt, daß man sie mit einem Vorwande heimgeschickt hat. Die Familie ihres Mannes häuft Schande auf ihr eigenes und ihres toten Gatten Haupt! Da beschließt die tapfere Frau, ihr gutes Recht, das sie von dem Sohne nicht erlangen kann, sich von dem Vater durch List zu verschaffen. — Wie beurteilt die Sage diesen ihren Verkehr mit dem Schwiegervater? Sicherlich als etwas, was ganz und gar gegen die Sitte verstößt, aber anderseits auch bei Leibe nicht als verbrecherische Blutschande; Juda sagt ja selbst (V. 26), daß Tamar im Rechte ist. Vielmehr ist es eine besondere Tapferkeit von ihr, daß sie das gemeine Vorurteil überwindet und Mannessamen aus der Familie ihres Gatten da nimmt, wo sie ihn erhalten kann. Um dies Recht aber zu erlangen, tut das energische Weib das Äußerste, was eine ehrbare Frau tun kann; sie stellt sich einer verachteten Dirne gleich; sie vollführt, worauf im gewöhnlichen Fall schimpflichste und grausamste Todesstrafe stände; Leben und Ehre setzt sie mutig aufs Spiel. Aber zugleich richtet sie, als eine echte Stammmutter Judas, alles so klug ein, daß der gefährliche Weg schließlich zum glücklichen

Ziele führt. — Die Trauerkleider, die eine Witwe lebenslang trägt, zieht sie aus und legt den Schleier an, mit dem sich die „Kedeschen", d. h. die heiligen Dirnen, zu verhüllen pflegen; so, dem Schwiegervater unkenntlich, setzt sie sich nach Dirnensitte an den Weg. Und als er nun in die ihm gelegte Schlinge geht und ihr als „Dirnenlohn" ein Ziegenböckchen (das der Liebesgöttin heilige und von den Dirnen geopferte Tier) zu senden verspricht, verlangt die kluge Tamar Pfänder, die zugleich im stande sind, Judas Vaterschaft über allen Zweifel sicher zu beweisen. Es sind Judas Siegelring, Kette und Stab. Vorausgesetzt ist dabei, daß jeder vornehme Israelit solche Zeichen mit sich führt: den Siegelring, womit Verträge besiegelt, Briefe oder Behälter verschlossen werden, an der rechten Hand oder an einer Schnur an der Brust; ein solcher Siegelstein hat ganz gewöhnlich die ägyptische Form des Skarabäus. Die „Kette" ist ein Gehänge, an dem etwa ein Amulett befestigt ist. Der „Stab" ist nach ägyptisch-babylonischer Sitte künstlich geschnitzt und trägt irgend ein Wahrzeichen. Solche Gegenstände sind von dem Kundigen auf den ersten Blick als Eigentum ihres Besitzers zu erkennen. Daß Juda sie jetzt weggibt, zeigt seine Gier. — Von Timna aus schickt er durch seinen Freund Hira das versprochene Böckchen: ein Mann wie Juda kann sein Pfand von der Dirne nicht selber heimfordern. Dieser Abschnitt hat im Zusammenhange den Zweck, festzustellen, daß das Pfand in Tamars Händen geblieben ist, ist aber weitläufiger ausgeführt als dazu notwendig gewesen wäre; aber der Erzähler will den schmählichen Verdacht vermeiden, als ob ein so vornehmer Mann einer armseligen Dirne mit dem Lohne durchgegangen wäre! Ferner ist beachtenswert, daß Juda nicht wünscht, daß man nach der Dirne weiter forsche, offenbar, weil er seinen Verkehr mit ihr nicht an die große Glocke hängen will. Man sieht, wie sich der Erzähler bemüht, die bedenkliche Geschichte möglichst glimpflich wiederzugeben. Um so bemerkenswerter ist, daß hier von heiligen Dirnen so harmlos, ohne Abscheu oder Zorn, gesprochen wird; dergleichen gibt es eben, wie Jedermann weiß; eine andere Frage ist freilich, wer sich dazu hergibt, und wer zu ihr geht. Religiöse Prostitution spielt bei den Völkern Vorderasiens seit alters her eine große Rolle und war, wie man u. a. aus dieser Stelle sieht, auch dem alten Israel wohlbekannt, das sie vielleicht von den Kanaanäern gelernt hat und aus dem sie erst durch die Polemik der Propheten endgültig vertilgt worden ist.

4. **Judas Urteilsspruch.** Nach drei Monaten wird Tamars Schwangerschaft offenbar und Juda gemeldet. Juda aber befiehlt, daß man sie verbrenne. Voraussetzung dabei ist: Ehebruch der Ehefrau wird mit dem Tode bestraft. Der Vollzug dieser Strafe war für die Frau besonders schmachvoll: der ganze Ort sieht dabei mit Abscheu und Spott zu. Ferner sieht man, wie auch die Witwe vom Recht als Ehefrau betrachtet wird: Tamar gilt noch immer als Weib Ers und steht daher auch unter der Gerichtsbarkeit des Schwiegervaters, nicht des eigenen Vaters. Der Hausvater aber hat das Recht über Leben und Tod seines ganzen Hauses. — Warum hat sich Tamar dem Juda nicht sofort nach der Beiwohnung enthüllt? so hätte sie sich doch den Gang zur Todesstätte sparen können. Weil sie auf diese Weise, ebenso mutig wie klug, ihren Schwiegervater zwingen will, ihre Leibesfrucht öffentlich anzuerkennen. Der Erzähler aber führt diese Szene gern ein, um die Spannung bis auf den letzten Punkt auszuschöpfen. — Tamars Plan gelingt völlig: Juda erkennt an: sie hat mehr Recht als ich; und auch der Erzähler meint, daß sie das Einzige getan hat, was ihr in ihrer großen Not noch übergeblieben ist. — Wie sie nun von der Richtstätte geführt wurde, wie sie jetzt statt Schmach und Tod Leben und Ehre gewann, hochgepriesen unter den Weibern, ein Stolz ihrer Nachkommen bis zum heutigen Tage (Ruth 4, 12), dies alles verschweigt der Erzähler. Nur das Eine stellt er noch fest, daß Juda ihr nicht weiter beigewohnt hat: er nimmt doch Anstoß an diesem Umgang mit der Schwiegertochter.

5. Kurz erzählter **Schluß**, die Geburt von Perez und Serah; daß Tamar Zwillinge gebiert, ist — so denkt wohl die alte Sage — eine gerechte Belohnung ihrer Tapferkeit: Jahve hat ihren Schoß gesegnet. — Auch hier wird sich Geschichtliches spiegeln: die judäischen Geschlechter Perez und Serah haben sich nach Untergang der älteren, Er und Onan, gebildet. Die Sage von der Geburt der Beiden

ist eine Variante zu der von Jakob und Esau (25, 24–26). Auch hier kann Geschichtliches zugrunde liegen: eine Zeit lang schien Serah der Erstgeborene, d. h. der Mächtigere, zu sein, dann aber ist es Perez geworden. Zugleich erklärt die Sage die Namen: Perez = „Riß", weil sich das Kind vor seinem Bruder gewaltsam durchgerissen habe. Der Name Serah wird als „rot" aufgefaßt und so gedeutet, daß die Wehmutter ihm einen roten Faden umgebunden habe, um ihn als den Erstgeborenen zu bezeichnen.

Allgemeines über Tamars Notehe.

Die Geschichte besteht aus zwei verschiedenartigen Stoffen: 1) der Erzählung von der Entstehung der Geschlechter Judas am Anfang und Schluß des Ganzen, 2) der eigentlichen Tamar-Sage, die das Mittelstück bildet. Der erste Stoff ist zumeist Nachhall von Stammesgeschichte, der zweite aber enthält einen selbständigen Sagenstoff. So scheint also auch in dieser Sage das Israelitische nachträglich zu einer älteren Erzählung hinzugekommen zu sein, vgl. oben S. 23. — Das Mittelstück, die eigentliche Tamar-Erzählung, ist aus drei Motiven zusammengewoben: 1) der Erzählung von der Witwe, die ihrem Gatten über den Tod hinaus die Treue bewahrt und schließlich dadurch belohnt wird, daß sie ein Kind von dem Verstorbenen bekommt. Dasselbe Motiv, aber bei weitem zarter gehalten, in der Ruth-Novelle, deren Erzähler auch ausdrücklich an Tamar als ein Vorbild aus der Urzeit erinnert. 2) Damit ist in der Tamar-Sage das andere Motiv verbunden, wonach die Tochter mit dem Vater, hier dem Schwiegervater wider dessen Willen ein Kind zeugt, ein Motiv, das wir aus der bei weitem derberen Sage von den Töchtern Lots kennen. 3) Das Motiv von einer Frau, die des Ehebruchs schuldig befunden und schon „herausgeführt" wird und deren Unschuld sich im letzten Augenblick erweist, tritt auch in der „Historie von der Susanna" auf. Aus diesen verschiedenen Motiven hat der Erzähler kunstvoll ein Ganzes gesponnen.

63. Die ehebrecherische Ägypterin 39, 1—20a J (E).

39 [1]Joseph aber ward hinab nach Ägypten gebracht; Potiphar, der Hämling Pharaos, der Oberschlächter,[1]) ein Ägypter, kaufte ihn von den Ismaelitern, die ihn dorthin gebracht hatten. [2]Jahve aber war mit Joseph, *er aber war ein Glückskind,* so daß er bei seinem Herrn, dem Ägypter, im Hause blieb. — [3]Als nun sein Herr sah, daß Jahve mit ihm war und daß Jahve alles, was er tat, in seiner Hand wohlgelingen ließ, [4]*so fand Joseph Gnade in seinen Augen, er mußte ihn selber bedienen,* so setzte er ihn als Aufseher über sein Haus: alle seine Habe gab er ihm in die Hand. — [5]Von der Zeit an aber, seitdem er ihn zum Aufseher über sein Haus und alle seine Habe gesetzt hatte, segnete Jahve das Haus des Ägypters um Josephs willen: Jahves Segen ruhte auf all seiner Habe, in Haus und Feld. [6]So vertraute er denn alle seine Habe Josephs Händen an, er selber bekümmerte sich neben ihm um kein Ding, außer um das Brot allein, das er aß. — Joseph aber war schön von Gestalt und schön von Aussehen.

[7]Nun begab es sich nach diesen Dingen, daß seines Herrn Weib ihre Augen auf Joseph warf. Sie sprach zu ihm: liege mir bei! [8]Er aber weigerte sich und sprach zum Weibe seines Herrn:

[1]) Zusatz des Jehovisten, der, um beide Rezensionen auszugleichen, „den Ägypter" des J und den Potiphar des E einander gleichsetzt.

sieh, mein Herr bekümmert sich neben mir um nichts im Hause; alle seine Habe hat er mir in die Hand gegeben; [9]er selbst hat im Hause hier keine größere Gewalt als ich, er hat mir nichts vorenthalten als dich allein, weil du sein Weib bist. Wie sollte ich da solch schweres Unrecht tun; ich würde mich ja gegen Gott versündigen! — [10]Und obgleich sie täglich so auf Joseph einredete, gehorchte er ihr nicht, daß er ihr beigelegen hätte, daß er Umgang mit ihr gepflogen hätte.[1])

[11]Nun begab es sich ebendamals, daß Joseph in das Haus ging, sein Geschäft zu besorgen, während Niemand vom Gesinde drinnen im Hause war; [12]da faßte sie ihn beim Kleide und sprach: schlafe bei mir; er aber ließ sein Kleid in ihrer Hand, floh und lief zum Hause hinaus.

[13]Da sie nun sah, daß er sein Kleid in ihrer Hand gelassen hatte und zum Hause hinaus geflohen war, [14]rief sie ihr Gesinde herbei und sprach zu ihnen: seht, er hat uns einen Hebräer hereingebracht, daß er seinen Mutwillen mit uns treibe! Der ist zu mir hereingekommen und wollte mir beiliegen; aber ich habe mit lauter Stimme gerufen. [15]Da er aber hörte, daß ich ein lautes Geschrei erhob, ließ er sein Kleid neben mir, floh und lief zum Hause hinaus. — [16]Und sie ließ sein Gewand neben sich liegen, bis sein Herr heimkam.

[17]Da sprach sie zu ihm ganz ebenso: der hebräische Knecht ist zu mir hereingekommen, den du zu uns gebracht hast, daß er mit mir seinen Mutwillen treibe. [18]Da ich aber ein lautes Geschrei erhob, ließ er sein Kleid neben mir und floh zum Hause hinaus.

[19]Als sein Herr die Worte seines Weibes hörte, die sie zu ihm sprach: ganz ebenso hat dein Knecht an mir getan, ward er sehr zornig; [20a]und der Herr Josephs ergriff ihn und warf ihn ins Gefängnis, an den Ort, da die Gefangenen des Königs lagen.

1. **Jahvist und Elohist.** In Ägypten ist Joseph – so erzählt die Sage – aus dem Gefängnis zum ersten Minister des Pharao emporgestiegen. E hat das so motiviert, daß er von dem Oberschlächter Potiphar gekauft worden (37, 26) und, da dieser zugleich Gefängnisvogt war (40, 3), durch seine besondere Gunst Gefängnisdiener geworden (40, 4), dann aber, vermittels einer Bekanntschaft, die er im Gefängnis machte, schließlich zum Herrn von Ägypten erhoben worden ist. – Anders J, der die Tiefe, in die Joseph geführt wurde, noch weiter dadurch vertieft hat, daß er das Gefängnisleben Josephs noch als ein besonderes Unglück auffaßt. So erzählt er: Joseph kam zunächst zu einem ungenannten ägyptischen Manne: dort bald zu hohem Ansehen gelangt und sogar Hausmeier geworden, geriet er in den Verdacht schwerer Schuld und ward darum ins Gefängnis geworfen. Hier liegt also der Tiefpunkt seines Geschickes nicht sowohl darin, daß er Sklave geworden, sondern daß er als Sklave noch ins Gefängnis geworfen worden ist. Dadurch wird der Gegensatz zu seiner folgenden glänzenden Erhebung noch verschärft und zugleich sein Geschick noch bunter und wechselvoller. So weiß der Jahvist also seine Hörer wechselweise zu ängstigen und zu erfreuen, um dann zum Schluß alle Sorge um Joseph von ihnen zu nehmen.

2. **Herkunft des Stoffes der Erzählung des J.** Die beiden Teile der Erzählung des J, 1) von Josephs Gunst bei dem Ägypter, der ihn zum Hausmeier

[1]) Die Glosse ersetzt den älteren, derberen Ausdruck durch einen nur andeutenden.

macht, 2) von der Liebe und dem Hasse der Ägyptерin, sind also verschiedener Herkunft. Der erste Teil war durch die Joseph-Sage bereits gegeben: verwandt ist ein ähnlicher kurzer Bericht in E, aus dem in D. 2 und 4 Sätze erhalten zu sein scheinen, und in J selber die unmittelbar folgende Erzählung, wonach Joseph nachher, im Gefängnisse, wiederum als ein Gesegneter Jahves, Gnade und Vertrauen gefunden hat (D. 21–23). Hier ist also dasselbe Motiv von J in zwei Variationen gegeben worden, vgl. oben S. 33. – Ein ursprünglich selbständiger Stoff dagegen ist die Geschichte von der Ehebrecherin. Diese Erzählung, ohne jede ätiologische oder historische Beziehung, ist hier vom Erzähler aus den angegebenen ästhetischen Gründen eingestellt worden. Da diese Novelle für Joseph wenig genug Eigentümliches bietet, so liegt hier die Annahme besonders nahe, daß sie erst nachträglich auf Josephs Person bezogen worden ist. Ein ähnliches Motiv behandelt ein ägyptisches Märchen. Zwei Brüder leben in vertrautestem Verkehr im selben Hause. Als einmal der ältere abwesend war und der jüngere durch Zufall das Haus betrat, versuchte die Frau des älteren, den anderen zu verführen. Doch er wies sie entrüstet ab und eilte aufs Feld zurück. Als aber der ältere Bruder gegen Abend nach Hause kam, da stellte sich die Frau, als sei sie mit Gewalt mißhandelt, und klagte den jüngeren Bruder dessen an. Da wurde der ältere Bruder wütend wie ein Panther und wollte den anderen töten. Die Fortsetzung führt andere Märchenmotive aus. Man hat angenommen, daß die israelitische Erzählung von der ägyptischen abhängig sei. Indes ist das Motiv von der Ehefrau, die dem jungen, mit ihr im selben Hause wohnenden und durch Verwandtschaft oder andere Pietätsbande verbundenen Manne zuerst in Liebe nachstellt und ihn dann, verschmäht, der Verführung anklagt und so ins Verderben bringt, auch sonst sehr häufig. Man erinnere sich der Sage von Hippolytos und Phaidra bei den Griechen, deren Überlieferung dies Motiv besonders oft variiert; aber auch bei anderen, vor allem orientalischen Völkern, ist es nicht selten. Die Annahme, daß die israelitische und die ägyptische Erzählung eine besondere Beziehung haben, würde also nur dann erwiesen sein, wenn man die besonders nahe Verwandtschaft gerade dieser beiden zeigen könnte: was aber nicht der Fall zu sein scheint. Vielmehr stehen der biblischen Rezension am nächsten die indische von Sundaraka (Somadeva Bhatta XX 150ff.) und die persische von Sijāvusch (in Firdausis Schāhnāme, übersetzt vom Grafen Schack II 84ff.); diese drei Sagen stimmen in der Verwendung des Kleides überein, das im Ägyptischen fehlt. – Nun Einzelheiten.

3. **Joseph wird Hausmeier des Ägypters.** Das ist die Wirkung des Segens Jahves, der auf ihm ruht und ihn in allem, was er tut, begleitet. Zunächst hilft ihm Jahve, daß er im Hause seines Herrn bleibt, so daß ihn dieser also immer vor Augen hat. Dann, als der Herr den Jahve-Segen in allen seinen Unternehmungen sieht, setzt er ihn, in dem Wunsche, diesen Segen sich selber zu nutze zu machen, über sein Haus. Und als sich diese Voraussicht erfüllt, überläßt er ihm nun schlechterdings alles. Diese allmähliche Steigerung seines Einflusses hat J, weil er die Vertrauensstellung Josephs für die folgende Geschichte verwenden will, und besonders der oben angedeuteten Kontrastwirkung wegen mit besonderer Behaglichkeit berichtet. Die Namenlosigkeit des „Ägypters" fällt in der Genesis auf; das ist wohl Märchenstil im Unterschiede zu dem der Sage. Hausmeier sieht man häufig auf ägyptischen Bildern dargestellt, etwa den Stab oder die Papierrolle in der Hand.

4. **Liebe und Haß der Ägyptерin.** Daß das Eheweib den jungen Mann verführen will, ist auch in hebräischen und ägyptischen Weisheitssprüchen häufig, vgl. Sprüche 2, 16ff.; 5, 3ff. 15ff.; die erregte und nicht befriedigte Sinnlichkeit des Eheweibes begehrt die frische Schönheit des jungen Mannes. Zugleich gibt der Erzähler hier Völkerverhältnisse wieder: er stellt mit nationalem Stolz die Lüsternheit der ägyptischen Frau und die Keuschheit des israelitischen Jünglings einander gegenüber. Schließlich preist er Josephs Schönheit, die ein ägyptisches Weib wohl begehren mochte. – Ihr Verlangen weist Joseph mit großem Ernst als argen Vertrauensbruch zurück. Seine Worte sind für die Geschichte der Sittlichkeit bedeutsam: die Sittlichkeit Israels hat, wie solche Stellen lehren, nicht allein von den Beziehungen

der Israeliten untereinander gesprochen und den Fremden gegenüber alles erlaubt, sondern den Ehebruch als solchen, auch an der Ägyptерin, als schwere Sünde wider den Gott angesehen, der die Heiligkeit der Ehe schützt; über solche, durch die Religion geschützte Sittlichkeit vgl. oben S. 162. Daß die Versuchung mehrfach an Joseph gekommen ist, soll seine Standhaftigkeit deutlich machen und zugleich die Situation verlängern. – Dann schildert der Erzähler eine zweite Versuchung, die sich so von der ersten unterscheidet, daß das erste Mal nur Worte, das zweite Mal auch Handlungen vorfallen; diese zweite Versuchung ist natürlich die schwerere und mit Folgen verknüpft; im alten Stil wären beide in eins zusammengefaßt worden. Der Erzähler setzt dabei voraus, daß die ägyptischen Frauen nicht in der strengen Abgeschlossenheit des modernen Harems leben, anderseits doch auch für gewöhnlich im Hause sind; er wird damit ägyptische Verhältnisse richtig treffen. Man übersehe nicht, wie zurückhaltend und keusch diese bedenkliche Situation erzählt wird. – So hat sich das Weib überzeugt, daß Joseph ihr nie willfahren wird; da verkehrt sich plötzlich ihre verschmähte Liebe in Haß; zugleich – so darf man wohl ergänzen – sieht sie mit einem Male, wie gefährlich ihre Lage wird, wenn Joseph das Vorgefallene verrät; so beschließt sie, ihm zuvorzukommen und ihn zu verderben. Auch hier ist die Geschichte auseinandergezogen: das Weib beschuldigt ihn 1) vor den Leuten des Hauses, 2) vor ihrem Manne. Diese Zerdehnung der Geschichte (vgl. oben S. 33) wäre für den Verlauf der Sache nicht notwendig gewesen, ist aber sehr geschickt gestaltet: die erste Lüge, die sofort geschieht und durch die das Weib sich Zeugen zu verschaffen versteht, macht die zweite wahrscheinlicher. Sie heuchelt dabei Abneigung gegen Joseph, um den entgegengesetzten Verdacht im Keime zu ersticken; sie versucht, auch in den Leuten, die dem bevorzugten Hausmeier sicherlich nicht hold sind, diese Abneigung zu erregen, und sie macht ein wenig in Antisemitismus: der Ägypter sieht auf den Kanaanäer herab. Die Tatsachen läßt sie möglichst so, wie sie vorgefallen sind, und kann sich in einer höchst wahrscheinlichen Weise auf ihr Geschrei, das die Leute ja gehört haben, und auf das Kleid, das sie vorzeigt, berufen. Dies Lügengewebe ist von einem großen Künstler ausgedacht. – So kann die Wirkung nicht ausbleiben: der Herr wird furchtbar zornig, und der arme Joseph, der gar nicht zu Worte kommt, muß ins Gefängnis. – Das „Gefängnis" ist ein eigentümlich ägyptischer Zug, da Israel die Gefängnisstrafe nicht kennt. Daß freilich ein Sklave wegen versuchter Schändung seiner Herrin so gelinde bestraft wird, ist in der Wirklichkeit wohl kaum denkbar. Solche Unzuträglichkeiten aber entstehen leicht an Stellen, wo zwei Sagenstoffe verschiedener Herkunft, die nachträglich miteinander verschmolzen sind, ineinander übergehen: der Erzähler, der jetzt die Geschichte von der Ehebrecherin verläßt und in die eigentliche Joseph-Geschichte einmündet, muß hier vom Gefängnis erzählen, da die Joseph-Sage an der Stelle, wo der Verfasser sie aufnehmen will, Joseph im Gefängnis zeigt. Auch daß er gerade in das Gefängnis kommt, wo die königlichen Gefangenen, d. h. die Staatsverbrecher, liegen, war nicht zu vermeiden.

64. Josephs Traumdeutung im Gefängnis 39, 20b—23. 40 EJ.

20b So lag er dort, im Gefängnis. 21 Jahve aber war mit Joseph, und 'neigte'[1]) ihm aller Herzen zu, und er ließ ihn Gnade finden vor dem Vogt des Gefängnisses; 22 so daß der Vogt des Gefängnisses alle Gefangenen, die im Gefängnis lagen, Joseph anvertraute: alles, was dort geschah, geschah durch ihn. 23 Der Vogt des Gefängnisses bekümmerte sich um nichts, was er tat, weil Jahve mit ihm war, und was er auch unternahm, da gab Jahve Glück zu.

[1]) Wajjat.

40 [1]*Nun begab es sich danach:* der Mundschenk und der Bäcker des Königs von Ägypten versündigten sich an ihrem Herrn, dem Könige von Ägypten; [2]*Pharao ward zornig über zwei seiner Hämlinge, den obersten Mundschenk und den obersten Bäcker,* [3]*und ließ sie im Hause des obersten Schlächters 'in Gewahrsam' legen* in das Gefängnis, wo Joseph gefangen lag.[1]) [4]*Der oberste Schlächter aber gab ihnen Joseph bei, sie zu bedienen; so saßen sie lange Zeit im Gewahrsam.*

[5]*Nun träumten beide in derselben Nacht* jeder einen Traum,[2]) *jeder einen Traum von besonderer Bedeutung,* Mundschenk und Bäcker des Königs von Ägypten, die im Gefängnis lagen.[1]) [6]*Am nächsten Morgen, da Joseph zu ihnen hinein kam, sah er, daß sie mißmutig waren.* [7]*Da fragte er 'sie',* die Hämlinge Pharaos, die mit ihm 'im Gewahrsam' im Hause seines Herrn waren:[1]) *warum seht ihr heute so finster aus?* [8]*Sie sprachen zu ihm: wir haben einen Traum gehabt und haben Niemanden, der ihn deute. Joseph sprach zu ihnen: Traumdeutung ist Gottes Sache! Erzählt ihn mir.*

[9]*Da erzählte der oberste Mundschenk dem Joseph seinen Traum und sprach: im Traume war's mir, als ob ich einen Weinstock 'über'*[3]) *meinem Antlitz sähe;* [10]*und an dem Weinstock drei Reben; und 'sobald er zu treiben begann', war er schon 'mit Blüten' bedeckt, und die Trauben brachten die Beeren zur Reife.* [11]*Ich aber hielt Pharaos Becher in der Hand, nahm die Beeren, drückte sie in Pharaos Becher und gab dann Pharao den Becher in die Hand.* — [12]*Joseph sprach zu ihm: dies ist so zu deuten: die drei Reben sind drei Tage;* [13]*in drei Tagen wird Pharao dein Haupt aufrichten und dich wieder in dein Amt einsetzen, daß du Pharao den Becher in die Hand geben darfst, in der alten Weise, da du noch sein Mundschenk warst.* [14]*Aber gedenke meiner bei dir, wenn dir's wohl geht; erweise mir Gnade und rede von mir bei Pharao* und befreie mich aus diesem Hause. [15]*Denn ich bin schmählich gestohlen aus dem Lande der Hebräer;* und auch hier habe ich nichts getan, daß sie mich ins Loch geworfen haben.

[16]*Als nun der oberste Bäcker sah, daß er günstige Deutung gegeben hatte, sprach er zu Joseph: so war's auch mir in meinem Traume, als trüge ich drei Körbe mit feinem Gebäck auf dem Haupte;* [17]*im obersten Korbe aber war allerlei Speise für Pharao,* Backwerk;[4]) *aber die Vögel fraßen es aus dem Korbe auf meinem Haupte.* — [18]*Joseph antwortete und sprach: das ist so zu deuten: die drei Körbe sind drei Tage;* [19]*in drei Tagen wird Pharao dein Haupt aufrichten ' ' und dich an den Pfahl hängen; da werden die Vögel dein Fleisch von dir fressen.*

[20]*Am dritten Tage aber, als Pharao seinen Geburtstag beging, gab er allen seinen Knechten ein Festmahl; da richtete er dem obersten Mundschenk wie dem obersten Bäcker mitten unter seinen Knechten*

---

[1]) Zusätze des Jehovisten, welche die beiden Rezensionen miteinander ausgleichen sollen.

[2]) Handschriftliche Variante zum Vorhergehenden.

[3]) al pānāj.

[4]) Glosse?

las Haupt auf: [21] *den obersten Mundschenk setzte er wieder in sein Schenkenamt ein, daß er Pharao den Becher in die Hand geben durfte;* [22] *den obersten Bäcker aber ließ er hängen, ganz wie es Joseph ihnen gedeutet hatte.*

[23] *Aber der oberste Mundschenk gedachte nicht mehr an Joseph, sondern vergaß ihn.*

1. Diese Erzählung ist ein **Vorspiel** der folgenden: ehe Joseph dem Pharao die Träume deutet und so zur höchsten Würde kommt, hat er schon zwei vornehmen Ägyptern das Gleiche getan. Eine entwickelte Erzählungskunst hat der überlieferten Sage dies Stück vorausgesetzt, in dem das Motiv anmutig variiert wird. Natürlich mußten es untergeordnetere Personen sein, die hier auftreten, während in der Haupthandlung dann Pharao selbst auf der Bühne erscheint. Und dies Vorspiel darf zunächst keine Folgen haben, um Raum für den neuen Anfang 41, 1 zu schaffen. Die leichte Art, wie der Elohist, dem wir diesen Einsatz verdanken, das erste Stück schließt (40, 23) und dann doch den fallen gelassenen Faden wieder aufnimmt (41, 9–13), ist zum Entzücken.

2. **Die Träume.** Vorangestellt ist eine kurze Überleitung: als begünstigter Diener des Kerkermeisters erhält Joseph eine Vertrauensstellung im Gefängnis: diese Schilderung von Josephs Gunst beim Kerkermeister ist sachlich und auch im Wortlaut V. 2–6a parallel; hier also die zweite Variation desselben Motivs. – Mundschenk und Bäcker erscheinen hier als hohe Beamte Pharaos; dieser Zug entspricht den ägyptischen Verhältnissen im „Neuen Reiche" (etwa seit 1300): die Pharaonen jener Zeit stützten ihre Macht, ebenso wie die römischen Kaiser und die ägyptischen Sultane im Mittelalter, auf die Sklaven ihres Hauses, denen die persönlichen Dienste des Herrschers und die Angelegenheiten des Reiches zugleich oblagen. Die Gefängnishaft dieser Beamten ist nicht als Strafhaft, sondern als Untersuchungshaft zu denken. Nun muß sich in einiger Zeit das Schicksal der beiden hohen Gefangenen entscheiden, wenn Pharao sein Urteil ausspricht. Aber dies Urteil ist vollständig ungewiß: die Laune des Despoten kann Leben oder kann Tod verfügen. In solcher schicksalsschwangeren Zeit horcht der Antike auf Vorzeichen: ob die Gottheit ihm nicht sein Geschick ankündigt. Hier gibt sie ein Orakel durch Träume; dieser Glaube (vgl. darüber oben S. 162) ist zugleich ein eigentümlich-ägyptischer Zug: Traumdeutung gehört zur „Weisheit Ägyptens". Dadurch aber sind die Beiden – so denkt der Erzähler – in eigentümliche Lage geraten: die Offenbarung, die sie so gern hätten, haben sie erhalten; aber ohne Deuter, wissen sie nichts damit anzufangen. Und auch Joseph – so meinen sie – kann ihnen, da er kein gelernter Traumdeuter ist, die Deutung nicht geben. Ihre Überzeugung ist also, daß Traumdeutung eine Wissenschaft sei, die man gelernt haben müsse. Joseph aber ist überzeugt, daß Traumdeutung Gottes Sache ist, d. h. auf Inspiration beruht und daher auch nicht an Stand und Schulwissen gebunden ist. Dies ist die Meinung, die man in Israel etwa in prophetischen Kreisen gehabt haben wird. – Die Träume und ihre Deutungen sind kunstvoll gebildet: in den ersteren mischt sich das Realistische und das Phantastische; phantastisch ist z. B., daß Pharao den ausgedrückten Saft von Weinbeeren trinkt; dergleichen tut Pharao eben nur im Traum, in Wirklichkeit aber trinkt er natürlich Wein. Zugleich verbindet sich im Traum das Deutbare und nicht zu Deutende, und die Kunst des Deutens besteht darin, das zu Deutende herauszufinden und seinen Sinn zu bestimmen. Dieser Sinn aber ist meistens durch allegorische Erklärung zu gewinnen: wenn z. B. im Traum die Vögel das Brot des Bäckers fressen, so bedeutet das allegorisch, daß sie in Wirklichkeit sein Fleisch fressen sollen usw. Der Erzähler bringt zwei solcher Träume nebst den Deutungen: so wird, daß Joseph Träume deuten kann, aufs sicherste bewiesen. Dabei zeigt der Verfasser seine Kunst, indem er die Träume in geistvoller Weise zugleich ähnlich und verschieden gestaltet. Ähnlich sind sie: Jeder träumt von seinem Amt und von seinem Haupt, beide Male spielt die Dreizahl eine Rolle. Joseph aber bewährt seine hohe Weisheit dadurch, daß

er trotz der großen Ähnlichkeit der Träume ihren gerade entgegengesetzten Sinn erkennt. Ihre Verschiedenheit aber besteht darin, daß der Schenke träumt, er vollziehe sein Amt; der Bäcker aber wünscht es nur zu vollziehen, wird jedoch daran gehindert. Ähnlichkeit und Verschiedenheit wird in dem Wortspiel der Deutung geistreich zusammengefaßt: „er wird dein Haupt erheben", indem er dich fröhlich und ledig macht oder: indem er dich hoch an den Pfahl hängen läßt. — Nun gebührt es sich nach antiken Begriffen, daß der Orakelgebende für seine Mühwaltung eine Belohnung empfange; Joseph erbittet sich (V. 14. 15a) für seinen günstigen Bescheid, daß der Schenke seiner bei Pharao freundlich gedenken möge, damit er so aus der Sklaverei, in die er widerrechtlich geraten sei, freikomme. Nach der Variante des J (V. 15b) dagegen hat Joseph um Befreiung aus diesem Hause, d. h. dem Kerker, gebeten, in den er unschuldig gekommen sei. — Als Zweiter erzählt der Bäcker seinen Traum: ihm war es, er sei wieder im Amte und trüge auf die königliche Tafel, wie es seine Amtspflicht ist, in drei Körben Backwerk. Im obersten Korbe ist das, was Pharao selber vorgesetzt wird; in den beiden anderen wohl das Essen für den Hof. Die Körbe trägt er auf dem Haupte; dies ist nach den Denkmälern ägyptische Sitte. Vögel aber, deren es in Ägypten unzählige gibt, fressen das Backwerk, — dies ist der springende Punkt, der allegorisch gedeutet wird. In der Wirklichkeit würde man natürlich die Vögel verscheuchen, im Traume hat man dazu nicht die Kraft. — Die Deutung bezieht den Traum auf die Strafe der Pfählung. — Nach antiken Vorstellungen, die besonders bei den alten Ägyptern hoch entwickelt und sehr einflußreich waren, aber auch im alten Israel verstanden wurden, ist das Schicksal der Seele nach dem Tode an die Pflege der Leiche gebunden; daher gilt das Schänden des Leichnams als besonders schreckliche Strafe. — Bei der Erzählung von der Erfüllung gebraucht der Erzähler mit Willen dieselben Worte wie bei der Deutung: es ist genau geschehen, was Joseph gesagt hatte! Trotzdem denkt der Mundschenk nicht mehr an den armen Joseph, der ihm doch seine Erhebung angekündigt hat: psychologisch gewiß sehr wahr, daß der Glückliche, Vornehme den armen Sklaven vergißt. Die Hoffnung der Hörer also, die voll Teilnahme für Joseph gewünscht haben, jetzt werde sich sein Schicksal wenden, wird enttäuscht. Und doch kann diese ganze Geschichte nicht ohne Folgen bleiben. So fragen wir voller Spannung: wie wird das weitergehen?

65. Pharaos Träume und Josephs Erhebung JE. 41.

41 [1]*Nun geschah es nach zwei Jahren, da hatte Pharao einen Traum: wie er am Nil stände* [2]*und sähe aus dem Nil sieben Kühe steigen, schön von Ansehen und fett am Fleisch; die weideten im Grase.* [3]*Dann sah er sieben andere Kühe nach ihnen aus dem Nil emporsteigen; die waren häßlich von Ansehen und mager am Fleisch; und sie traten neben die Kühe ans Ufer des Nils.* [4]*Aber die häßlichen und mageren Kühe fraßen die sieben schönen und fetten Kühe. Da erwachte Pharao.*

[5]*Und da er wieder einschlief, träumte ihm nochmals: er sähe sieben dicke und schöne Ähren an einem Halme wachsen.* [6]*Dann sah er wieder sieben magere und vom Ostwind versengte Ähren nach ihnen aufgehn.* [7]*Aber die mageren Ähren verschlangen die sieben dicken und vollen Ähren. Da erwachte Pharao und sieh, es war ein Traum.*

[8]*Am anderen Morgen war er erregt im Gemüt; da sandte er hin und ließ alle Wahrsager rufen und alle Weisen von Ägypten, denen erzählte Pharao seinen Traum; aber da war keiner, der 'ihn' dem Pharao deuten konnte.* [9]*Da sprach der oberste Mundschenk 'zu' Pharao:* ich muß heute an meine Sünden erinnern: [10]*als Pharao*

über seine Knechte zornig ward und 'sie' 'in Gewahrsam' legte im Hause des obersten Schlächters, mich samt dem obersten Bäcker, 11 *hatten wir in derselben Nacht einen Traum, er und ich; jeder hatte einen Traum von besonderer Bedeutung.* 12 *Nun war dort bei uns ein hebräischer Jüngling, ein Knecht des obersten Schlächters; dem erzählten wir sie. Er aber deutete uns unsere Träume, jedem den seinigen anders.* 13 *Und ganz, wie er sie uns gedeutet hat, so ist es geschehen: mich hat man wieder in mein Amt eingesetzt und ihn hat man gehängt.*

14 *Da sandte Pharao hin und ließ Joseph rufen.* Man holte ihn eilends aus dem Loch. *Er mußte sich scheren lassen und andere Kleider anziehen und trat so vor Pharao.* 15 *Da sprach Pharao zu Joseph: ich habe einen Traum gehabt, und niemand ist, der ihn deuten kann. Ich habe aber von dir sagen hören: du brauchest einen Traum nur zu hören, so könnest du ihn deuten.* 16 *Aber Joseph erwiderte Pharao: ich vermag nichts; Gott ist es, der wird Pharao eine gute Antwort geben!*

17 *Nun sprach Pharao zu Joseph: im Traume war's mir, ich stände am Ufer des Nils* 18 *und sähe aus dem Nil sieben Kühe steigen, fett am Fleisch und von schöner Gestalt; die weideten im Grase.* 19 *Dann sah ich sieben andere Kühe nach ihnen emporsteigen, die waren dürr, überaus häßlich von Gestalt und mager am Fleisch: ich habe in ganz Ägypten nicht so häßliche gesehen.* 20 *Aber die dürren und häßlichen Kühe fraßen die sieben ersten fetten Kühe;* 21 *und als sie die hineingefressen hatten, merkte man ihnen nichts an: sie blieben so häßlich wie zuvor. Da wachte ich auf. —* 22 *Dann sah ich im Traume sieben Ähren an einem Halme wachsen, volle und schöne;* 23 *und ich sah sieben trockene, magere und vom Ostwind versengte Ähren nach ihnen aufgehn.* 24 *Aber die mageren Ähren verschlangen die sieben schönen Ähren. — Das sagte ich schon den Wahrsagern; aber niemand ist, der es mir erkläre.*

25 *Da sprach Joseph zu Pharao: was Pharao geträumt hat, bedeutet dasselbe: Gott hat Pharao kundgetan, was er in Bälde tun will.* 26 *Die sieben schönen Kühe sind sieben Jahre; und die sieben schönen Ähren sind sieben Jahre. Es ist ein und derselbe Traum.* 27 *Die sieben mageren und häßlichen Kühe, die nach ihnen emporstiegen, sind sieben Jahre; und die sieben leeren, vom Ostwind versengten Ähren werden sieben Hungerjahre sein.* 28 *Das meinte ich, als ich Pharao sagte: Gott hat Pharao gezeigt, was er in Bälde tun will.* 29 *Es kommen jetzt sieben Jahre, da wird reiche Fülle sein in ganz Ägyptenland.* 30 Danach kommen sieben Hungerjahre auf, daß man alle Fülle in Ägyptenland vergessen wird; *da verzehrt der Hunger die Erde,* 31 *so daß man von der Fülle auf Erden nichts mehr merken wird, wegen des Hungers, der hernach kommt; denn er wird sehr schwer sein.* 32 *Daß aber der Traum zweimal zu Pharao kam, bedeutet, daß Gott solches fest beschlossen hat* und daß Gott es eilends tun wird. — 33 *Nun aber sehe Pharao nach einem verständigen und weisen Manne, den er über Ägyptenland setze;* 34 Pharao tue dazu und bestelle Amtleute im Lande, *der soll von Ägyptenland den Fünften nehmen in den sieben Jahren der Fülle;* 35 die sollen alles Getreide jener

guten Jahre, die kommen werden, einsammeln *und das Korn unter Pharaos Obhut aufspeichern* 'und' das Getreide in Städte 'tun' und dort verwahren. [36]Dann soll das Getreide dem Lande als Vorrat dienen für die sieben Hungerjahre, die über Ägyptenland kommen werden, *daß nicht das Land vor Hunger verderbe.*

[37]*Die Rede gefiel Pharao und allen seinen Knechten wohl.* [38]Und Pharao sprach zu seinen Knechten: wie könnten wir einen Mann finden, in dem der Geist Gottes sei, wie in ihm? [39]*Da sprach Pharao zu Joseph: nachdem dir Gott solches alles kundgetan hat, ist niemand so verständig und weise wie du.* [40]*Du selber sollst über meinem Hause sein; deinen Worten soll mein ganzes Volk gehorchen, und nur um den Thron will ich höher sein als du.* [41]*Dann sprach Pharao zu Joseph: hiermit setze ich dich über ganz Ägyptenland.* [42]Dabei tat Pharao seinen Ring vom Finger und steckte ihn Joseph an. *Dann kleidete er ihn in Gewänder von Byssus und hängte ihm die goldene Kette um den Hals.* [43]*Und er ließ ihn auf den zweitbesten Wagen treten, den er hatte, und „Abrech" vor ihm her ausrufen: so setzte er ihn über ganz Ägyptenland.* [44]Und Pharao sprach zu Joseph: ich bleibe Pharao, aber ohne deinen Willen soll niemand Hand oder Fuß regen in ganz Ägyptenland. [45]Und Pharao gab Joseph den Namen Zaphnath-paneah; und Asnath, die Tochter des Potiphera, des Priesters von On, gab er ihm zum Weibe. So zog Joseph von dannen über Ägyptenland hin.[1]) [46]Dreißig Jahre war Joseph alt, als er vor Pharao, den König von Ägypten, trat. *So zog Joseph von Pharao fort und fuhr durch ganz Ägyptenland.*

[47]*Und das Land trug in den sieben Jahren der Fülle im Überfluß.* [48]Und er sammelte alles Getreide der sieben Jahre ein, wo 'die Fülle' in Ägyptenland 'war', und brachte das Getreide in die Städte: in jede Stadt brachte er das Getreide, das auf den Feldern rings um sie her geerntet war. [49]*Und Joseph speicherte das Korn auf,* über die Maßen viel, wie Sand am Meere, *bis er aufhörte, es zu zählen, denn es war nicht mehr zu zählen.*

[50]*Joseph wurden zwei Söhne geboren, noch ehe das Hungerjahr kam,* die Asnath, Tochter des Potiphera, des Priesters von On, ihm gebar.[2]) [51]*Joseph nannte den Erstgeborenen Manasse: denn Gott hat mich vergessen lassen all mein Unglück* und meines Vaters ganzes Haus. [52]*Den Zweiten aber nannte er Ephraim: denn Gott hat mir 'Herrlichkeit gegeben'[3]) im Lande meines Elends.*

[53]Als nun die sieben Jahre der Fülle in Ägyptenland um waren, [54]da fingen die sieben Hungerjahre an zu kommen, ganz wie Joseph gesagt hatte. *Dann war Hunger in allen Ländern, aber in ganz Ägyptenland war Brot.* [55]Als nun ganz Ägyptenland Hunger litt, schrie das Volk zu Pharao um Brot. Aber Pharao sprach zu allen Ägyptern: gehet zu Joseph; was der euch sagt, das tut. [56]Der Hunger aber herrschte in der ganzen Welt[4]). Da öffnete Joseph alle 'Speicher'[5]) und verkaufte den Ägyptern Getreide.

[1]) Handschriftlich Variante zu V. 46b?
[2]) Dieser Zusatz des Jehovisten soll beide Rezensionen miteinander vereinigen.
[3]) pē'arani.
[4]) Der Satz unterbricht den Zusammenhang.
[5]) Das muß der Sinn des verderbten Wortes sein.

Der Hunger aber ward immer drückender in Ägyptenland. [57]Und alle Welt kam zu Joseph nach Ägypten, um Getreide zu kaufen; denn der Hunger war drückend in aller Welt.

1. **Pharaos Träume.** Daß Kühe aus dem Wasser emporsteigen, ebenso daß Kühe einander fressen, sind phantastische Züge, wie sie im Traum natürlich sind, vgl. oben S. 263. Die Kuh, aus dem Nil, dem Spender der Fruchtbarkeit, hervorkommend, ein Symbol des fetten Jahres, wird eine eigentümlich-ägyptische Vorstellung sein; Kuh und Ackerertrag hängen zusammen, da man mit Rindern pflügt und drischt. Eine Siebenzahl von heiligen Kühen wird in Ägypten mehrfach erwähnt. Die ganze Erzählung vom Traum Pharaos und seiner Deutung wäre als ursprünglich ägyptische Geschichte denkbar. Eine Variante dazu besitzen wir in Daniel 2. — Der zweite Traum, etwas kürzer gehalten, ist dem ersten möglichst gleich gebildet, weil er dasselbe bedeuten soll. Der „Ostwind", in Palästina wie in Ägypten gefürchtet, ist hier genauer der Südostwind. Von den beiden Träumen, die einander so ähnlich sind, muß einer die Priorität haben; das wird der erste sein; denn daß Kühe sich fressen, läßt sich wenigstens vorstellen, aber nicht, daß Ähren einander verschlingen.

2. **Die Deutung.** Zunächst die Szene bevor Joseph auftritt, die den Zweck hat, wieder auf das Hauptthema hinzuleiten und zugleich Joseph in spannender Weise einzuführen. Daß Pharao unruhig ist, findet der Erzähler natürlich; denn sicherlich hat der Traum etwas zu bedeuten. In solcher Lage aber wendet man sich in der Antike an „weise Männer". Der Erzähler weiß, daß es deren in Ägypten viele gibt. Daß Pharao alle Weisen beruft, was in Wirklichkeit nicht so leicht und rasch ginge, ist Märchenstil. Hier müssen es alle sein, damit sich nachher Josephs überlegene Kunst um so deutlicher zeige. Die Weisen und Zauberer spielten in Ägypten eine große Rolle und waren gewiß auch im Ausland hochberühmt. — Nun wird Joseph selber berufen. Daß er sich, ehe er vor den König tritt, frisieren läßt, ist ein echt-ägyptischer Zug: die vornehmen Ägypter hielten sehr viel auf Reinlichkeit und trugen das Kopfhaar kurz geschoren sowie den Bart rasiert. Daß der Untertan nicht in Werkeltagskleidern dem Könige naht, ist überall selbstverständlich. — Das Gespräch mit ihm beginnt natürlich der König. Pharao glaubt, wie seine Beamten (40, 8), Traumdeutung sei eine Kunst, die bestimmte Menschen besitzen; Joseph aber lehnt den Anspruch solcher Kunst bescheiden ab und leitet alles von Gott her. Das Letztere ist auch die Meinung des Erzählers: Joseph ist kein Traumdeuter von Beruf, sondern ein Inspirierter, ein „Dämonischer" (V. 38).

Dann folgt eine sehr weitläuftige Wiederholung der Träume. Diese Weitläuftigkeit, bezeichnend für den Stil der Joseph-Geschichten, ist hier begründet durch die besondere Wichtigkeit der Sache, auf der alles Folgende beruht. — Joseph erkennt sofort, daß die Träume auf die Zukunft weisen und daß sie dasselbe, sieben Jahre der Üppigkeit und sieben Jahre der Hungersnot, bedeuten: die beiden so ähnlichen Träume von Kap. 40 hatte er ganz entgegengesetzt gedeutet, diese beiden aber erklärt er gleich. Beides wird durch die Erfüllung als richtig bewiesen; das ist — so denkt der Erzähler — die wahre Kunst, Träume zu deuten! Zeiträume von sieben Tagen, Jahren usw. sind überall sehr häufig. In der ptolemäischen Zeit erzählten die Chnum-Priester zu Elephantine von einer siebenjährigen Hungersnot unter König Zoser (2800), die auf Rat eines ägyptischen Weisen glücklich beendet worden sei. Daß während der sieben Hungerjahre der frühere Überfluß „vergessen", „nicht mehr bemerkt, gespürt" wird (V. 30f.), ist keine müßige Ausmalung, sondern die Deutung des Zuges, daß man auch den sieben mageren Kühen nichts anmerkte, als sie die sieben fetten verschlungen hatten. Ebenso ist der Ausdruck, daß der Hunger die Erde „verzehrt" (V. 30), mit Willen gewählt: eine Deutung des Verschlingens der Kühe und der Ähren (V. 20. 24). — So schlägt Joseph eine weise Maßnahme vor, das drohende Unheil abzuwenden, zu deren Ausführung er dann selber berufen wird: ein leichter Übergang von der Traumdeutung zu seiner Erhebung. Der Vorschlag besteht darin, in Kornspeichern das Getreide der guten

Jahre einzusammeln. Solche Staatskornspeicher waren eine Einrichtung der ägyptischen Kultur und „ein Wahrzeichen Altägyptens", das bei den Israeliten, deren Staatsleben viel weniger entwickelt war, gewiß hohe Bewunderung vor der „Weisheit der Ägypter" erregte; gern erzählt die Sage von so großer Klugheit und berichtet mit Freuden, daß unser Joseph dies die Ägypter gelehrt hat. Wie man das Getreide einsammeln soll, berichten J und E verschieden. Nach J sollen angestellte Beamte (im Plural) alles Getreide zusammenbringen: das ist ein märchenhafter Zug, denn wovon sollen sich die Ägypter unterdessen nähren? Nach E dagegen soll ein Mann den Fünften erheben: der Fünfte, hier eine einmalige Maßregel, wird eine ägyptische Einrichtung gewesen sein (so auch 47, 24), wie denn auch sonst die poetische Anschauung der Sage dauernde Zustände als einmalige Begebenheit auffaßt.

3. **Josephs Erhebung.** Hoch erstaunt über die übermenschliche Weisheit, die aus Joseph spricht, erkennt Pharao nunmehr, daß Gott es ist, der ihm dies offenbart haben müsse, daß „Gottes Geist" in ihm ist. Der „Geist" ist die göttliche Kraft, die im Menschen wunderbare und gewaltige Dinge bewirkt. Man stellt fest, daß Gottes Geist in einem Menschen ist, wenn man durch den gewaltigen und geheimnisvollen Eindruck seiner Taten oder Worte betroffen ist. Einem solchen gottbegnadeten Menschen aber tut man gut zu gehorchen und ihn, wenn man kann, zum eigenen Vorteil zu verwenden. So handelt hier Pharao. In Wirklichkeit freilich würde eine solche Erhebung zum Ersten nach dem König in Ägypten nicht ganz so leicht geschehen sein; aber das ist ein sehr beliebtes Märchenmotiv. Dagegen ist, daß kanaanäische Sklaven in Ägypten erste Stellungen bekommen können, Wirklichkeit; die Pharaonen des Neuen Reiches wählten ihre Minister, ähnlich wie die römischen Cäsaren, aus den Sklaven ihres Hauses (vgl. oben S. 263), die oft aus Ausländern bestanden. Welche besonderen ägyptischen Ämter Joseph bekleidet habe, darf man die Märchenhaftes einmischende Sage nicht fragen; was gesagt wird, würde am ersten noch dem ägyptischen „dat" = Vezier entsprechen. Als Symbol des Amtes erhält Joseph bei J nach ägyptischer Sitte das königliche Siegel, mit dem die Staatsurkunden gezeichnet werden. Bei E sind es Prachtgewänder aus „Byssus", einem feinen Gewebe aus Linnen, wie sie in Ägypten verfertigt und zur Auszeichnung überreicht werden, und ein goldener Halsschmuck, hier wohl des Königs eigene Halskette. So steigt er auf einen Prunkwagen (in Form der „Troika" vorzustellen, mit Abzeichen ausgestattet), dem ein Herold vorauseilen muß. Der Ruf, der sein Erscheinen ankündigt, „Abrech", ist wohl das ägyptische „'brek", wörtlich „dein Herz zu dir" d. h. „paß auf". Alles dies erzählt die Sage mit großem Interesse für die Fremde, deren Sitten sie genau kennt, und besonders mit kindlicher Freude über die hohen Ehren, zu denen unser Joseph emporsteigt. Daß ein Kanaanäer unter solchen Verhältnissen zugleich auch einen vornehmen ägyptischen Namen annimmt, ist natürlich. Der Name Zaphnath-paneah ist wahrscheinlich ägyptisch = de-pnute-efônch, „es spricht der Gott: er lebt". Der Name von Josephs Gemahlin, Asnath, ist wohl = ägyptisch ns-nt, „der Göttin Neit zugehörig". Ihre Heimat ist On, Heliopolis, ägyptisch Anu, mit berühmtem Sonnentempel, nördlich von Memphis; der Hohepriester von On ist einer der vornehmsten Priester im Neuen Reiche, in dem die Priester überhaupt eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben; Joseph heiratet also in eine der vornehmsten Familien des Landes. Übrigens soll diese Heirat mit der Priestertochter offenkundig nur die hohe Stelle verdeutlichen, zu der Joseph gelangt, und nichts weist darauf hin, daß er, wie man das wohl angenommen hat, die religiösen Gedanken oder Bestrebungen der Priesterschaft von On geteilt habe.

4. Zwischen die Erzählung von den guten und den bösen Jahren ist ein kurzes Stück über **Josephs Söhne** eingesetzt, von denen im Folgenden erzählt werden soll (48, 8ff.). Daß Joseph seines Vaters überhaupt vergessen hat (wonach er seinen ersten Sohn benennt), befremdet uns vielleicht, ist aber die unumgängliche Voraussetzung dieser und aller ähnlich gebauten Erzählungen.

5. **Die Hungerjahre.** E erzählt hier, wie der Hunger überall, nur nicht

in Ägypten, geherrscht (V. 54b); J dagegen beschreibt, wie die Hungersnot gerade in Ägypten gewütet hat. J hat bereits die Erzählung 47, 13ff. im Auge.

So haben die Sagen Joseph aus dem Elend in Ehre und Hoheit begleitet; er hat jetzt die Macht, seinen Brüdern, wenn sie nach Ägypten kommen, nach Belieben zu schaden oder zu nützen.

Begegnungen der Brüder mit Joseph.

Die Erzählungen von Josephs Begegnung mit seinen Brüdern sind der zweite Teil der Geschichte von den Erlebnissen Josephs mit seinen Brüdern. Die Brüder werden durch den Hunger nach Ägypten getrieben; hier aber sind sie in Josephs Gewalt, denn er ist Herr von Ägypten. So hat sich die Lage vollständig verändert: vorher war er in ihrer Hand, jetzt sind sie es in seiner. Die Sage erzählt nun, wie Joseph diese Lage der Dinge gründlich ausnutzt: er bestraft und peinigt sie tüchtig, wie sie es um ihn verdient haben: darin spricht sich das Gerechtigkeitsgefühl der Erzähler aus. Nachdem er sie aber genug bestraft hat, erbarmt er sich ihrer und tut ihnen Gutes: so verherrlicht die Sage zugleich Josephs Edelmut. — Die beiden Begegnungen Josephs und seiner Brüder stimmen in der allgemeinen Situation, im Grundriß der Erzählung und in manchen Einzelheiten überein: beide Male versteht es Joseph, sich in den Geruch der Zauberei zu bringen; beide Male bedient er sich, um sie zu ängstigen, des Mittels, ihnen Wertgegenstände im Kornsack zu verstecken; das erste Mal behält er Simeon zurück, das zweite Mal will er Benjamin behalten. Hieraus ist zu schließen, daß eine ältere Form der Sage nur eine Begegnung gekannt hat, die dann nach späterem Stilgefühl in zwei Szenen auseinandergezogen worden ist. Diese beiden Szenen sind so von einander unterschieden, daß Benjamin das erste Mal nicht zugegen ist, aber das zweite Mal auf Josephs ausdrücklichen Befehl mitgenommen wird und dann die Hauptrolle spielt.

66. Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 42 EJ.

[1] *Als aber Jakob sah, daß in Ägypten Getreide feil war, sprach Jakob zu seinen Söhnen: was seht ihr euch lange an?* [2] Er sprach: ich höre doch, daß in Ägypten Getreide feil ist. Ziehet hinab und holt uns von dort Getreide, daß wir zu leben haben und nicht sterben. [3] *So zogen Josephs Brüder hinab, zehn Mann hoch, um Korn in Ägypten zu kaufen;* [4] *aber den Benjamin, Josephs Bruder, ließ Jakob nicht mit seinen Brüdern ziehen;* denn er sprach: es möchte ihm ein Unfall begegnen.

[5] So kamen die Söhne Israels, Getreide zu kaufen, mitten unter den anderen Leuten; denn der Hunger herrschte im Lande Kanaan. [6] *Joseph aber,* welcher der Machthaber im Lande war,[1]) *war es, der allem Volk im Lande Getreide verkaufte. Als nun Josephs Brüder kamen, fielen sie vor ihm nieder, mit dem Antlitz zur Erde.* [7] Sobald aber Joseph seine Brüder sah, erkannte er sie; aber er stellte sich fremd gegen sie; *er ließ sie hart an*[2]) und sprach zu ihnen: von wannen kommt ihr? sie sprachen: aus dem Lande Kanaan, Speise zu kaufen. [8] *Da erkannte sie Joseph; sie aber erkannten ihn*

---

[1]) Vielleicht Zusatz.
[2]) Dieser Satz des Elohisten hat ursprünglich hinter V. 9a gestanden.

nicht. [9] *Da mußte Joseph der Träume gedenken, die er von ihnen geträumt hatte. Und er sprach zu ihnen: ihr seid Kundschafter;* ihr seid gekommen, zu sehen, wo das Land offen ist. [10] Sie sprachen: nein, Herr; vielmehr sind deine Knechte gekommen, Speise zu kaufen. [11] Wir sind alle eines Mannes Söhne; *wir sind harmlose Leute; deine Knechte sind keine Kundschafter.* [12] Aber er sprach zu ihnen: nichts da; ihr seid gekommen, zu sehen, wo das Land offen ist; [13] sie sprachen[1]): *deiner Knechte sind ihrer zwölf; wir sind Brüder, Söhne eines Mannes im Lande Kanaan; der Jüngste ist noch bei unserm Vater, und einer ist nicht mehr.* [14] *Aber Joseph sprach zu ihnen: es ist 'so', wie ich euch gesagt habe: ihr seid Kundschafter.* [15] *Daran will ich euch prüfen; so wahr Pharao lebt, ihr sollt nicht von hinnen ziehen, wenn euer jüngster Bruder nicht hierher kommt.* [16] *Sendet einen von euch hin, der euren Bruder hole; ihr aber bleibt so lange gebunden. So will ich eure Worte prüfen, ob ihr mit der Wahrheit umgeht oder nicht. Kundschafter seid ihr, — so wahr Pharao lebt!* [17] *Und er legte sie zusammen ins Gefängnis, drei Tage lang.*

[18] *Am dritten Tage aber sprach Joseph zu ihnen: wollt ihr leben, so tut also; denn ich habe Gottesfurcht:* [19] *wenn ihr harmlose Leute seid, so laßt einen eurer Brüder in eurem Gefängnis gebunden; ihr aber ziehet hin und nehmet Getreide mit, soviel eure Häuser nötig haben;* [20] *dann holt ihr euren jüngsten Bruder zu mir: daß eure Worte sich als wahr erweisen und ihr nicht zu sterben braucht.* So taten sie.[2]) [21] *Da sprachen sie untereinander: wahrlich, jetzt müssen wir es büßen, was wir an unserm Bruder getan haben: als wir die Not seiner Seele sahen, da er uns anflehte, und wir nicht auf ihn hörten. Deshalb ist jetzt diese Not über uns gekommen.* [22] *Ruben aber antwortete ihnen: habe ich euch nicht damals gesagt: versündiget euch nicht an dem Knaben! aber ihr wolltet nicht hören. Aber nun wird sein Blut gefordert.* [23] *Sie wußten aber nicht, daß Joseph sie verstand; denn er redete mit ihnen durch einen Dolmetscher.* [24] *Er aber wandte sich von ihnen ab und weinte. Dann kehrte er zu ihnen zurück und redete mit ihnen. Und er nahm Simeon aus ihrer Mitte und band ihn vor ihren Augen.* [25] *Dann tat Joseph Befehl,* daß man ihre Säcke mit Getreide füllte,[3]) *ihr Geld mußte man jedem in seinen Sack legen und ihnen Zehrung auf den Weg geben. So tat 'man' ihnen.*

[26] *Sie aber luden ihr Getreide auf ihre Esel und zogen von dannen.* [27] Als aber einer in der Herberge 'seinen Kornsack'[4]) auftat und seinem Esel Futter geben wollte, da sah er sein Geld: das lag oben im Kornsack. [28] Da sprach er zu seinen Brüdern: mein Geld ist wieder da, hier in meinem Kornsack! Da entfiel ihnen das Herz und sie sahen sich erschrocken an; *und sprachen: was hat uns da Gott getan!*[5])

[29] *Als sie nun zu ihrem Vater Jakob ins Land Kanaan kamen,*

---

[1]) Zusatz des Jehovisten.
[2]) Variante zum Schlußsatz von V. 25.
[3]) Zusatz.
[4]) Der Text „seinen Sack" ruht auf Änderung eines Redaktors.
[5]) Dieser Satz des Elohisten gehört eigentlich hinter V. 35.

erzählten sie ihm alles, was ihnen begegnet war, und sprachen: [30]*der Mann, der im Lande Herr ist, hat mit uns hart geredet und setzte uns 'ins Gefängnis', als ob wir Kundschafter des Landes wären.* [31]*Da sprachen wir zu ihm: wir sind harmlose Leute, wir sind keine Kundschafter.* [32]*Wir sind unser zwölf Brüder, Söhne eines Vaters; einer ist nicht mehr, und der Jüngste ist noch bei unserm Vater im Lande Kanaan.* [33]*Aber der Mann, der im Lande Herr ist, sprach zu uns: daran will ich erkennen, daß ihr harmlose Leute seid. Einen eurer Brüder lasset bei mir, ihr aber nehmet 'Getreide', soviel eure Häuser nötig haben, und ziehet hin,* [34]*und dann holt ihr mir euren jüngsten Bruder, daß ich erkenne, daß ihr nicht Kundschafter, sondern harmlose Leute seid. 'So' will ich euch euren Bruder wiedergeben, und ihr könnt im Lande frei umherziehen. —* [35]*Als sie aber ihre Säcke ausschütteten, sieh, da fand jeder seinen Geldbeutel in seinem Sack; als sie aber samt ihrem Vater ihre Geldbeutel sahen, fürchteten sie sich.* [36]*Da sprach ihr Vater Jakob zu ihnen: mich beraubt ihr der Kinder, Joseph ist nicht mehr, Simeon ist nicht mehr, und Benjamin wollt ihr nehmen. Über mich ist dies alles gekommen!* [37]*Aber Ruben sprach zu seinem Vater: meine beiden Söhne magst du töten, wenn ich ihn dir nicht wiederbringe. Vertraue ihn mir an; ich will ihn dir wiederbringen.* [38]Aber er sprach: mein Sohn soll nicht mit euch hinab; sein Bruder ist ja tot, und er ist allein übrig; wenn ihm ein Unfall begegnete auf dem Wege, den ihr ziehen müßt, würdet ihr meine grauen Haare mit Herzeleid in die Grube bringen.

1. **Die Reise.** Das Stück stammt wie auch das vorhergehende zum größten Teile aus E, doch sind zur Vervollständigung der Erzählung einzelne Sätze aus J vom Jehovisten mitaufgenommen. – „Zehn Mann hoch ziehen die Brüder Josephs nach dem Niltalland, so viele, um desto mehr fortbringen zu können" (Franz Delitzsch). Den Benjamin aber läßt Jakob nicht mitziehen, weil der Weg so gefährlich ist: er liebt ihn als den einzigen, ihm übergebliebenen Sohn der geliebten Rahel und als seinen jüngsten Sohn mehr als alle die anderen; diese parteiische Vorliebe des Vaters für den Einen (vgl. oben S. 216. 233) ist die Voraussetzung alles Folgenden.

2. **Das erste Gespräch** der Brüder mit Joseph. Die Brüder, die unter all den andern Leuten aus der ganzen Welt (41, 57) zum Getreidekauf kommen, treffen so Joseph. Ein Märchenzug ist es, daß der erste Beamte des Reichs in eigener Person Korn verkauft. Daß sie Joseph nicht erkennen, ist natürlich genug: inzwischen ist er aus einem Knaben ein Mann geworden und steht jetzt in vornehmer, fremder Tracht vor ihnen; nach E kommt hinzu, daß sie denken, er sei längst tot. Warum aber behandelt er sie hier und im Folgenden so schlecht? Man hat gesagt, er wolle sie prüfen oder gar bessern, oder er handele als Werkzeug der Vorsehung gegen sein eigenes natürliches Gefühl. Der alte Erzähler aber denkt viel einfacher, daß er seine Brüder strafen will; und dies ist nach Meinung der Antike nicht niedere Rache, denn sie haben ja die Strafe verdient. – Als sie ihn sehen, fallen sie vor dem vornehmen Ägypter nieder: das ist einer der bedeutsamsten Züge in der Erzählung: so haben sich also Josephs Träume, welche die Brüder zu vereiteln gedachten, doch erfüllt! – Nun quält sie Joseph (in beiden Rezensionen) mit dem vorgeblichen Verdacht, daß sie Kundschafter seien; diese Vermutung erklärt sich aus den Verhältnissen der ägyptischen Grenze; Ägypten hatte die Habgier seiner Nachbarn, besonders im Osten, zu fürchten; daher war die Grenze nach Osten befestigt und eifrig bewacht. Solcher Verdacht aber scheint bei den Brüdern noch dadurch bestärkt zu werden, daß ihrer so viele sind; darum versichern sie, daß sie alle Söhne

eines Mannes sind und sich nicht etwa zu feindlichem Zweck zusammengefunden haben. Die Fortsetzung bei E ist dann, daß sie, um diese Behauptung zu beweisen, ihre Familienverhältnisse genauer auseinandersetzen (V. 13b); bei J war die hier ausgelassene, aber aus 43, 3–7; 44, 19–23 zu ergänzende Fortsetzung, daß Joseph selbst sie weiter über Vater und Bruder verhört. – Weiter verlangt Joseph von ihnen, daß Einer Benjamin herschaffe, und will sie gar so lange im Gefängnis halten. Warum das? Er möchte sie unter einem wahrscheinlichen Vorwand strafen und zugleich den Benjamin, seinen Vollbruder, gern bei sich haben. So läßt er sie einstweilen drei Tage sitzen. Sie haben an ihm nichts anderes verdient. Und so handeln orientalische Beamte. Auffallend ist, eine wie große Rolle in diesen Joseph-Erzählungen das Gefängnis spielt; das ägyptische Gefängnis muß hebräischen Männern ein wohlbekannter Aufenthalt gewesen sein.

3. **Das zweite Gespräch.** An sich hätte der Stoff diese Zerteilung in zwei Gespräche nicht verlangt; aber der Erzähler wünscht sie, um mehr Raum zu füllen. Die beiden Gespräche sind so unterschieden, daß Joseph das erste Mal härter ist, das zweite Mal gelinder verfährt: nur einen der Brüder will er im Gefängnis lassen. „Ich fürchte die Gottheit", so sagt er selber; Gott bestraft ja den vornehmen Mann, der den schutzlosen Fremden auf bloßen Verdacht hin als schuldig behandelt. Dieser Gedanke wird es auch, so denkt die Sage, in Wirklichkeit gewesen sein, der Joseph abhält, seine Brüder allzu scharf zu züchtigen. Über solche internationale religiöse Sittlichkeit vgl. oben S. 162. 261. – In der Angst ihres Herzens aber erkennen die Brüder in dieser Not die gerechte Vergeltung für die Not, in die sie einst ihren Bruder Joseph, ohne auf sein Flehen zu hören, gebracht haben. Dem Gedanken liegt der allgemeine Satz zugrunde, daß der Sünder daran bestraft wird, worin er gesündigt hat. Es ist eine besondere Schönheit der Erzählung, daß die Brüder jetzt schon erkennen, weshalb ihnen dies geschieht, noch ehe sie den ganzen Zusammenhang ahnen. Sie sprechen damit einen Grundgedanken dieser Geschichte aus. – Joseph aber weint; auch in der übrigen Joseph-Geschichte spielen Tränen eine große Rolle. Er weint, weil er seiner eigenen Schmerzen gedenkt und weil er Mitleid mit seinen Brüdern hat. Trotz der Rührung aber verzichtet er keineswegs auf seinen Plan, ja er bereitet den Brüdern einen neuen Schrecken vor, indem er ihr Geld wieder in den Sack legen läßt; denn noch sind sie nicht genügend bestraft. Dieser Zug von Josephs Rührung ist an dieser Stelle mit künstlerischer Weisheit angebracht worden: wir sollen schon hier zum Verständnis der schließlichen Wendung seiner Stimmung wissen, daß er nicht nur zürnt, sondern auch für Mitleid empfänglich ist. Dies ganze Seelengemälde Josephs, in dem zwei Stimmungen miteinander kämpfen, ist das komplizierteste und vollendetste Charakterbild in der ganzen Genesis. – Nun wählt er einen der Brüder aus, den er gebunden in das Gefängnis wirft; der soll die Sünden aller büßen; er tut das zugleich, um durch ihn als Geisel die übrigen in der Hand zu behalten. Dieser Eine aber ist Simeon, der älteste nach Ruben, dessen freundliche Gesinnung gegen sich er eben kennen gelernt hat. Wenn die Brüder nachdenken, so müssen sie über diese Fügung des Schicksals, daß gerade der Älteste der Schuldigen jetzt bestraft wird, erstaunt und betroffen sein. – Die Wegzehrung gibt er ihnen mit, um sie seiner Gnade zu versichern; um so schuldiger werden sie später erscheinen, wenn der Gelddiebstahl entdeckt wird. Zu dem Geld im Kornsack sind zu vergleichen die Königskronen, die nach einem ägyptischen Märchen im Gerstensack versteckt werden.

4. **Die Heimreise und Ankunft.** Nun ist das Geld im Kornsack gefunden worden, bei E (42, 35) von allen Brüdern und nach der Heimkehr, bei J, dessen Bericht hier eingeschoben wird, zunächst nur von einem der Brüder und schon in der Herberge (43, 21). Eine „Herberge" ist ein an der Wüstenstraße errichtetes schuppen- oder remisenartiges Gebäude. Als sie nun das Geld sehen, erschrecken sie sehr; sie fürchten, wenn sie wiederkehren, als Diebe behandelt zu werden; und zugleich ängstigt sie der Gedanke, wie das Geld in ihre Säcke gekommen sein mag: sie glauben – ein märchenhafter Zug –, Gott müsse, um sie zu strafen, das Geld

wunderbar in die Säcke gebracht haben. Diese Angst eben hat Joseph ihnen bereiten wollen.

5. Wieder **zu Hause** angekommen, erzählen sie nach Art des „ausgeführteren Stils" das Vorgefallene in ausführlicher Rede, vgl. oben S. 33. Eindrucksvoll heben sich die kurzen leidenschaftlichen Sätze Jakobs (V. 36) von ihren langen Reden ab. Hier und an ähnlichen Stellen der Joseph-Geschichte wie 37, 33 ff. 44, 27 ff. finden die Erzähler rührende, ja herzzerreißende Töne, jedem Bibelleser wohlbekannt. Jakob klagt: ihr habt gut reden; euch kann es ja gleichgültig sein: es handelt sich ja um meine, nicht um eure Kinder. Darum bietet Ruben, auch hier hochherzig, seine eigenen Söhne als Pfand an. Auf diese Worte Rubens hat Jakob nun nicht mehr länger widerstehen können und seine Erlaubnis gegeben; die nicht erhaltene Fortsetzung bei E wird also erzählt haben, daß die Brüder sofort nach ihrer Ankunft in Kanaan wieder zurückgezogen sind. Was sie so drängt, ist der Gedanke an Simeons Geschick. – Anders bei J: danach hat Joseph kein Pfand behalten; er vertraut vielmehr darauf, daß der Hunger sie ihm doch wieder früher oder später zuführen muß. Nach J ist also zwischen Ankunft und Abreise längere Zeit verstrichen (43, 10): erst als der Hunger ihn zwang, willigte der Vater ein (43, 1 ff.). Demnach ist hier J retardierender und weitläufiger; daher hat der Redaktor, der stets den weitläuftigeren Bericht vorzieht, im Folgenden den Bericht des J aufgenommen und zunächst aus dem Zusammenhang des J Israels Widerspruch (42, 38) als Schluß des ganzen Abschnittes vorausgenommen; über den ursprünglichen Sinn dieses Verses vgl. das Folgende.

67. Die zweite Begegnung der Brüder mit Joseph 43. 44 JE.

Je mehr sich die Erzählung jetzt dem Höhepunkt nähert, um so langsamer wird sie. Darum sind die einzelnen Szenen hier so auseinandergezogen, daß sie an Umfang ganzen Geschichten gleichkommen; 1) der Beschluß zu reisen 43, 1–14; 2) die Begegnung in Josephs Haus 43, 15–34; 3) der versteckte Mundbecher Kap. 44.

I. Der Beschluß zu reisen 43, 1–14 J (E).

43 [1]Die Hungersnot aber lag schwer auf dem Lande. [2]Als sie nun das Getreide, das sie aus Ägypten geholt hatten, aufgezehrt hatten, sprach ihr Vater zu ihnen: ziehet wieder hin und kaufet uns ein wenig Speise. — — — 42 [38]Aber er sprach: mein Sohn soll nicht mit euch hinab; sein Bruder ist ja tot, und er ist allein übrig; wenn ihm ein Unfall begegnete auf dem Wege, den ihr ziehen müßt, würdet ihr meine grauen Haare mit Herzeleid in die Grube bringen. 43 [3]Juda aber entgegnete ihm: der Mann hat uns hoch und teuer versichert: ihr dürft mir nicht vor Augen treten, es sei denn euer Bruder mit euch. [4]Willst du also unsern Bruder mit uns senden, so können wir hinab und dir Speise kaufen. [5]Sendest du ihn aber nicht mit, so wollen wir nicht hinab; denn der Mann hat uns gesagt: ihr dürft mir nicht vor Augen treten, es sei denn euer Bruder mit euch. — [6]Israel sprach: warum habt ihr so übel an mir gehandelt und dem Manne kundgetan, daß ihr noch einen Bruder habt? [7]Sie sprachen: der Mann forschte genau nach uns und unserer Familie und sprach: lebt euer Vater noch? habt ihr noch einen Bruder? Da taten wir's ihm kund, ganz, wie es sich verhält. Konnten wir wissen, daß er dann sagen würde: bringt euren Bruder her? [8]Juda aber sprach zu seinem Vater Israel: laß den Knaben mit

mir gehen; so wollen wir uns aufmachen und hinziehen, daß wir zu leben haben und nicht sterben, wir selber samt dir und unseren Kindern. [9] Ich selber will Bürge für ihn sein; von meiner Hand kannst du ihn fordern. Wenn ich ihn dir nicht wiederbringe und dir vor Augen stelle, so will ich vor dir die Schuld tragen mein Leben lang. [10] Denn wenn wir nicht so lange gezaudert hätten, dann wären wir jetzt schon zum zweiten Male wieder zurück. — [11] Da sprach ihr Vater Israel zu ihnen: wenn es denn sein muß, so tut dies: nehmt in euren Säcken etwas von den Erzeugnissen des Landes mit und bringt es dem Manne als Geschenk: ein wenig Mastix, ein wenig Honig, Tragakanth und Ladanum, Pistazien und Mandeln. [12] Dann nehmt eine zweite Geldsumme mit euch und das Geld, das sich oben in den Kornsäcken wiedergefunden hat, bringt wieder mit; vielleicht ist es ein Irrtum gewesen. [13] Dazu nehmt euch euren Bruder; macht euch auf und geht wieder zu dem Manne. [14] *El-schaddaj aber lasse euch Barmherzigkeit vor dem Manne finden, daß er euren andern Bruder mit euch ziehen lasse und — Benjamin!* Ich aber, soll ich verwaist sein, so bin ich verwaist.

Der Zusammenhang aus J, der gegenwärtig zugunsten der Erzählung des E verkürzt vorliegt, ist aus den erhaltenen Resten und aus der die Dinge wiederholenden Rede Judas 44, 24ff. folgendermaßen wiederherzustellen. Das Stück beginnt mit einem allgemeinen Zuge, der die Voraussetzung des Ganzen bildet: noch immer lastet die Hungersnot auf dem Lande (43, 1). Als nun die Vorräte zu Ende sind, fordert der Vater die Söhne auf, nochmals nach Ägypten zu ziehen (43, 2). Aber sie antworten, daß sie dem Manne nur unter die Augen treten dürften, wenn sie Benjamin bei sich hätten (44, 26). Diesem Wunsche aber versagt sich der alte Vater mit aller Gewalt: verliere er auch Benjamin, so werde er vor Jammer sterben (42, 38; 44, 27–29). Traurig ist — so denkt der Erzähler — das Geschick des alten Mannes, der bei seinem Tode nicht mit frohem Blick auf seine blühenden Kinder getröstet scheiden darf, sondern in Jammer und Herzeleid über sie in die Grube muß. Dies Wort Israels bildet einen tief empfundenen Gegensatz zu dem schönen Tode, den er schließlich sterben darf. Hierauf folgt nun Judas Rede (43, 3ff.), in der er ihm erklärt, warum es ihnen völlig unmöglich sei, ohne Benjamin wieder vor den Mann zu treten. Diese Worte Judas setzen voraus, daß Israel von solcher Forderung des Joseph bisher noch nichts gehört hat: die Brüder haben also davon bei ihrem ersten Bericht (44, 24) noch nichts zu sagen gewagt, und der Erzähler hat als weiser Künstler diese Erzählung für eben diese Situation aufgespart, wo das Verlangen Josephs und Israels zärtliche Vaterliebe zu ergreifendem Konflikt kommt. — Bestimmt wird Israel schließlich durch ein nochmaliges Eingreifen Judas, der eindrucksvoll darauf hinweist, daß sie, wenn sie leben wollen, überhaupt keine Wahl mehr haben, der, edelmütig genug, selber die Verantwortung für Benjamin übernimmt — parallel ist Rubens Vorschlag 42, 37 bei E — und auf schnelle Entscheidung dringt. — Nun endlich gibt Israel widerwillig nach. Als welterfahrener Mann aber weiß er, welche Wunder oft ein kleines Geschenk zur rechten Stunde tut, und empfiehlt seinen Söhnen, eine solche Gabe mitzunehmen. Der Erzähler hat dies Motiv aufgenommen, um so beide Begegnungen mit Joseph deutlicher unterscheiden zu können: bei der ersten brachten sie kein Geschenk mit, in der zweiten spielte es eine gewisse Rolle. Die hier genannten Gaben werden Erzeugnisse des kanaanäischen Landes sein, die in Ägypten selten und kostbar sind, vgl. oben S. 253. Dann hat Israel die Söhne in trauriger Ergebung entlassen (V. 14b): seine Rede voller Empfindung sticht schön ab von dem ruhigen Ton der Erzählung im Folgenden. — Eingesetzt ist vom Redaktor aus E der Reisesegen Jakobs, bei E ursprünglich der

Schluß der Rede, mit der er den Brüdern die Reise mit Benjamin erlaubt, also ein Teil der Antwort Jakobs auf Rubens Vorschlag (42, 37). Das letzte Wort des armen Jakob „und Benjamin" ist besonders rührend.

II. Die Begegnung in Josephs Hause 43, 15–34 J (E).

43 [15]Da nahmen die Männer dies Geschenk, dazu doppelt soviel Geld mit sich und Benjamin, machten sich auf und zogen nach Ägypten. So traten sie vor Joseph. [16]Als aber Joseph 'sie' sah ' '[1]), sprach er zu seinem Hausmeister: führe diese Männer in mein Haus, laß schlachten und zurichten, denn die Männer sollen bei mir zu Mittag essen. [17]Der Mann tat, wie Joseph gesagt hatte: der Mann führte die Männer in Josephs Haus. — [18]Die Männer aber fürchteten sich, daß sie in Josephs Haus geführt wurden, und sprachen: wir werden hier hereingeführt um des Geldes willen, das sich das erste Mal in unsern Kornsäcken wiedergefunden hat: man will sich auf uns stürzen, uns überfallen[2]) und uns zu Knechten machen samt unsern Eseln. [19]Darum traten sie auf Josephs Hausmeister zu und redeten mit ihm noch in der Haustür; [20]sie sprachen: mit Vergunst, Herr, wir sind das erste Mal hierher gezogen, Speise zu kaufen. [21]Als wir aber in die Herberge kamen und die Kornsäcke auftaten, fand jeder oben im Kornsack sein Geld, nach vollem Gewicht; das haben wir jetzt wieder mitgebracht. [22]Und auch neues Geld haben wir bei uns, Speise zu kaufen. Wir wissen nicht, wer uns unser Geld in die Kornsäcke gesteckt hat. [23]Er sprach: seid gutes Muts! fürchtet euch nicht! Euer und eures Vaters Gott hat euch einen Schatz in die Kornsäcke gelegt; euer Geld ist mir zugekommen. *Dann brachte er Simeon zu ihnen heraus.* — [24]Und der Mann führte die Männer in Josephs Haus, brachte ihnen Wasser, daß sie sich die Füße wuschen, und gab ihren Eseln Futter. [25]Sie aber legten das Geschenk zurecht, bis Joseph am Mittag käme; denn sie hatten gehört, daß 'er' daselbst die Mahlzeit 'essen würde'.

[26]Als Joseph nun nach Hause kam, brachten sie ihm das Geschenk dar, das sie mit sich geführt hatten, ins Haus[3]) und fielen vor ihm nieder zur Erde. [27]Er aber grüßte sie freundlich und sprach: geht es eurem alten Vater wohl, von dem ihr erzählt habt? ist er noch am Leben? [28]Sie antworteten: es geht deinem Knecht, unserm Vater wohl; er ist noch am Leben. Dabei neigten sie sich und fielen vor ihm nieder. [29]Als er nun die Augen erhob und seinen Bruder Benjamin sah, den Sohn seiner Mutter, sprach er: das ist wohl euer jüngster Bruder, von dem ihr mir erzählt habt? Und er sprach: Gott sei dir gnädig, mein Sohn. [30]Da brach Joseph schnell ab, denn sein Herz war über seinen Bruder entbrannt; die Tränen brachen ihm aus; er ging in die Kammer und weinte sich dort aus. [31]Dann wusch er sein Angesicht und

[1]) Der Text: „Als Joseph Benjamin unter ihnen sah" nimmt der rührenden Szene V. 29f. die Pointe vorweg; man lese 'ōtām.
[2]) Variante zum vorhergehenden Wort.
[3]) Das Wort ist wohl aus Versehen in den Text gekommen.

kam wieder heraus, hielt an sich und sprach: tragt die Mahlzeit auf. [32] Da trug man ihm besonders auf und jenen besondres, und ebenso auch den Agyptern, die mit ihm aßen. Denn die Agypter dürfen nicht mit den Hebräern zusammen Mahlzeit halten; denn das wäre 'den Ägyptern' ein Greuel. [33] Man setzte sie aber ihm gegenüber, vom Ältesten bis zum Jüngsten, genau nach dem Alter; des verwunderten sich die Männer untereinander. [34] Er aber ließ ihnen von seinem Teil Ehrengerichte vorsetzen; aber Benjamins Ehrengericht war fünfmal mehr als die aller anderen. Und sie tranken bei ihm und wurden guter Dinge.

Der Jahvist hat die beiden Begegnungen mit Joseph, um die Langeweile der Wiederholung zu vermeiden, möglichst von einander unterschieden: das erste Mal bringt Joseph die Brüder dadurch in Verwirrung, daß er sie hart anfährt, das zweite Mal dadurch, daß er besonders liebenswürdig gegen sie ist und sie gar in sein Haus einlädt. Diese zweite Begegnung findet also in Josephs Privathause statt, während die erste im Geschäftshause gespielt hat. Der Erzähler hat auch diese Geschichte in zwei Szenen auseinander gezogen.

1. **Erste Szene,** die Brüder ohne Joseph. Joseph läßt sie zur Mittagsmahlzeit einladen. Solche Bewirtung des Geschäftsfreundes ist im Orient und noch bei uns vielfach Sitte; daß die Brüder aber bei dem vornehmen Minister speisen sollen, ist eine hohe, allzu hohe Ehre. Diese sonderbare Freundlichkeit, die sie in keiner Weise erwarten konnten, bereitet ihnen, wie Joseph gewollt hat, neuen Schrecken: das ist ein Zug, den der Erzähler als pikant empfindet. Im Zusammenhange des Ganzen ist die Angst der Brüder besonders wichtig: so wird ihnen Josephs Angst vergolten; daher wird der Zug in immer neuen Variationen wiederholt. Um so lieber aber hat der Erzähler diesen Zug hier aufgenommen, als er so die Begebenheit vom Gelde in den Säcken nochmals beleuchten kann. — Die Brüder fürchten, daß man sich an ihnen und ihren Eseln für den Verlust des Geldes schadlos halten werde: solche Behandlung des Diebes ist in Israel und gewiß auch in Ägypten gebräuchlich gewesen (II.Mose 22, 2). Schon in der Haustür beginnen sie zu reden; sie entschuldigen sich, ehe man sie anklagt. Ihre Angst aber erweist sich als unbegründet: wiederum eine überraschende Wendung.

2. **Zweite Szene,** in Josephs Hause. Von dem Geschenk und wie Joseph es aufnahm, ist im Folgenden keine Rede mehr; das Motiv wird fallen gelassen; noch auffälliger ist, daß auch das Geld, das im Sack gefunden ist, Joseph gegenüber nicht erwähnt wird; auch von dem Vorwurf, daß sie Kundschafter seien, wird bei der zweiten Begegnung nicht wieder gesprochen: im alten straffen Sagenstil kommt solches Fallenlassen der Motive nicht vor. — Daß Joseph zuerst nach seinem Vater fragt, ist ein rührender Zug: er ist ein guter Sohn. Sie aber werfen sich vor ihm nieder, in Anerkennung der großen Ehre, die der hohe Herr ihnen durch seine Frage nach ihres Vaters Ergehen erwiesen hat. Die Sage betont immer wieder, wie unterwürfig sie ihm gegenüber sind. Die Szene, wie Joseph nun seinen Vollbruder Benjamin nach so langer Trennung wiedersieht, ist besonders liebevoll empfunden. Joseph errät, daß Benjamin vor ihm steht; er kennt ihn nicht: Benjamin kann — so denkt der Erzähler — bei Josephs Raub erst ein ganz kleines Kind gewesen sein. Als er ihn nun schaut, brechen ihm die Tränen aus. Schon der Vetter weint vor Freude, wenn er in der Fremde seine Base trifft (29, 11); wie sollte der Bruder nicht weinen, der seinen einzigen Bruder in fremdem Lande wiedersieht! Hier bleibt unter den antiken Hörern kein Auge ohne Tränen. — Aber auch jetzt sind die Strafen der Brüder noch nicht vorüber; vielmehr das Schlimmste soll noch kommen; darum entdeckt sich Joseph noch nicht. Diese psychologische Schilderung, wie sein Herz entbrannt ist, wie die Tränen ihm wider Willen kommen, wie er sich aber schnell zurückzieht und in der Stille ausweint und so die Kraft findet, sich zu be-

herrschen, dies ganze Gemälde ist ein kleines Kabinettsstück der Seelenkunde. – Im Folgenden eine genaue Beschreibung der Ordnung der Mahlzeit: Joseph als Vornehmster ißt für sich allein. Aber auch die Brüder und die Ägypter essen von besonderen Schüsseln: nach Herodot gebrauchte kein Ägypter ein Eßgerät eines Fremden: Israel wunderte sich damals noch über diese Zurückhaltung der Ägypter, die es später selbst übte. Zugleich werden die Brüder nach dem Alter gesetzt; auch das hat den Zweck, sie zu ängstigen: sie müssen ja an Zauberei glauben! Was ist das für ein Mann, der ihr Alter kennt, das sie ihm doch nicht gesagt haben? Und warum mag er nun gerade den Jüngsten durch fünffache Portionen ehren? Die Fünfzahl kehrt in der Joseph-Geschichte mehrfach wieder und wird wohl bei den Ägyptern eine Rolle gespielt haben. – In dieser ersten Szene, welche die Brüder wieder bei Joseph zeigt, ist dieser also außerordentlich freundlich; in der folgenden nimmt er dann die umgekehrte Haltung ein; so hat der Erzähler beide Szenen aufs stärkste voneinander unterschieden. – Mit Willen heißt es, daß die Brüder zuletzt, als sie trinken, guter Dinge werden; sie haben alle Not vergessen; um so tiefer wird sie die folgende Qual stürzen. „In dem schroffen und doch wohl begründeten Wechsel der Ereignisse und Stimmungen bewährt der Erzähler aufs neue seine Meisterschaft" (Kautzsch).

III. Der versteckte Mundbecher 44 J.

[1]Dann befahl er seinem Hausmeister: fülle den Männern die Säcke mit Speise, soviel sie fortbringen können, und lege jedem sein Geld oben in den Sack; [1]) [2]meinen silbernen Becher aber lege oben in des Jüngsten Sack samt seinem Gelde für das Getreide. [1]) Der aber tat, wie ihm Joseph befohlen hatte.

[3]Des Morgens, da es licht ward, ließ man die Männer ziehen samt ihren Eseln. [4]Kaum, daß sie zur Stadt hinaus waren, noch konnten sie nicht weit gekommen sein, da sprach Joseph zu seinem Hausmeister: auf, jage den Männern nach, und wenn du sie eingeholt hast, dann sprich zu ihnen: warum habt ihr Gutes mit Bösem vergolten? [5]Das ist doch der, woraus mein Herr trinkt und woraus er weissagt! Ihr habt übel gehandelt.

[6]Der holte sie ein und redete zu ihnen solche Worte. [7]Sie aber antworteten ihm: warum redet mein Herr solche Worte? Fern sei es von deinen Knechten, solches zu tun! [8]'Das' Geld, das wir oben in unsern Säcken gefunden hatten, haben wir dir aus dem Lande Kanaan doch zurückgebracht: wie sollten wir jetzt aus deines Herrn Hause Silber oder Gold stehlen? [9]Bei welchem deiner Knechte es gefunden wird, der sei des Todes. Dazu wollen auch wir meines Herrn Knechte sein. [10]Er sprach: nun gut, es sei, wie ihr gesagt habt! Bei welchem es gefunden wird, der sei mein Knecht; ihr aber sollt frei ausgehen. [11]Da ließen sie eilends ihre Säcke zur Erde, jeder tat seinen Sack auf; [12]er aber fing an zu suchen; beim Ältesten fing er an und beim Jüngsten hörte er auf. Da fand sich der Becher in Benjamins Sack. [13]Da zerrissen sie ihre Kleider, packten die Säcke wieder auf die Esel und zogen wieder in die Stadt.

[14]So kam Juda samt seinen Brüdern in Josephs Haus. Er aber war noch daselbst. Sie fielen vor ihm nieder auf die Erde. [15]Da sprach Joseph zu ihnen: was ist das für eine Tat, die ihr

[1]) Diese Worte, welche die Pointe verderben, sind aus 42, 25 hinzugefügt.

getan habt! Wußtet ihr denn nicht, daß ein Mann wie ich geheime Dinge weiß? [16] Da 'sprachen sie'[1]): was sollen wir meinem Herrn sagen, wie sollen wir reden, womit uns rechtfertigen? 'Hat doch' Gott die Missetat deiner Knechte ans Licht gebracht. Wir sind jetzt meines Herrn Knechte, wir selber nicht anders als der, bei dem der Becher gefunden ist. [17] Er aber sprach: das sei ferne von mir, solches zu tun! Nur der, bei dem der Becher gefunden ist, soll mein Knecht sein. Ihr aber ziehet in Frieden zu eurem Vater.

[18] Da trat Juda auf ihn zu und sprach: mit Vergunst, Herr; laß deinen Knecht ein Wort vor deinen Ohren reden, mein Herr; dein Zorn entbrenne nicht über deinen Knecht: du bist ja wie Pharao! [19] Mein Herr hat vordem seine Knechte gefragt: habt ihr euren Vater noch oder einen Bruder? [20] Da antworteten wir meinem Herrn: wir haben unsern alten Vater noch; dazu einen jungen Knaben, der ist ihm im Alter geboren; und da sein Bruder tot ist, blieb er ihm allein von seiner Mutter übrig; und der Vater hat ihn lieb. [21] Da sprachst du zu deinen Knechten: bringt ihn mir her, daß ich mein Auge auf ihn habe. [22] Wir entgegneten meinem Herrn: der Knabe kann seinen Vater nicht verlassen; verläßt er den Vater, so stirbt er. [23] Da sprachst du zu deinen Knechten: wenn euer jüngster Bruder nicht mitkommt, dürft ihr mir nicht vor Augen treten. — [24] Als wir nun zu deinem Knechte, meinem Vater, gekommen waren, erzählten wir ihm meines Herrn Worte. [25] Als nun unser Vater zu uns sprach: zieht wieder hin und kaufet uns ein wenig Speise, [26] antworteten wir ihm: wir dürfen nicht hinabziehen. Nur, wenn unser jüngster Bruder mit uns ist, können wir hinab. Denn wir dürfen dem Manne nicht vor Augen treten, es sei denn unser jüngster Bruder mit uns. [27] Da sprach dein Knecht, mein Vater, zu uns: ihr selber wißt, daß mein Weib mir nur zwei Söhne geboren hat; [28] der eine ging von mir, und ich sprach: zerrissen, zerrissen ist er! und ich habe ihn nicht wiedergesehen bis auf diesen Tag; [29] würdet ihr auch diesen von mir nehmen und würde ihm ein Unfall begegnen, so würdet ihr meine grauen Haare mit Jammer hinunter in die Grube bringen. — [30] Nun aber, wenn ich heimkäme zu deinem Knechte, meinem Vater, und der Knabe wäre nicht mit uns, an den doch seine Seele gebunden ist: [31] wenn er dann sähe, daß der Knabe nicht 'mit uns' ist, so würde er sterben: so hätten deine Knechte wirklich die grauen Haare deines Knechtes, unseres Vaters, mit Herzeleid in die Grube gebracht. — [32] Denn dein Knecht ist Bürge geworden für den Knaben bei meinem Vater und hat gesprochen: bringe ich ihn dir nicht wieder, so will ich vor meinem Vater die Schuld tragen mein Leben lang. [33] Darum laß deinen Knecht hier bleiben an des Knaben Statt, als Knecht meines Herrn; den Knaben aber laß mit seinen Brüdern hinaufziehen. [34] Denn wie könnte ich hinaufziehen zu meinem Vater, wenn der Knabe nicht mit mir ist? Ich könnte den Jammer nicht sehen, der meinen Vater treffen würde.

[1]) Der Text: „Juda sprach"; aber Juda tritt erst V. 18 auf.

1. **Die Beschuldigung.** Der Jahvist bringt jetzt das Motiv von den versteckten Wertsachen noch einmal, aber in schöner Abwandelung: das erste Mal war es nur Geld und in allen Säcken, nun ist es gar Josephs Mundbecher und in Benjamins Sack. So spitzt sich der Konflikt zu: jetzt kommt das Geschick Benjamins in Frage, des von seinem Vater so geliebten und so sorgsam behüteten Jüngsten! Und um die Schuld um so größer erscheinen zu lassen, gibt Joseph ihnen zunächst noch ein Zeichen seiner besonderen Gnade, indem er ihnen so viel Getreide, als sie nur tragen können, also mehr, als ihnen von Rechts wegen zukommt, in die Säcke legen läßt. — Die Beschuldigung, mit der er sie quälen will, liegt an sich sehr nahe: solchen hergereisten Leuten ist im Punkte des Mein und Dein nicht zu trauen. Hier aber würde der Frevel besonders schwer sein, daß sie ein Gastmahl, zu dem sie von einem hohen Herrn so gütig eingeladen worden sind, zum Diebstahl benutzt haben und so unverschämt gewesen sind, seinen Mundbecher — sicherlich ein besonders kostbares Stück — zu stehlen; und nun ist es — hier soll die Brüder Grauen und Entsetzen überfallen — gar sein Zauberbecher! — Ob Joseph aus diesem Becher wirklich wahrsagt oder es nur vorgibt, macht der Erzähler, in diesem heiklen Punkte sehr zurückhaltend, nicht klar. Jedenfalls sollen die Brüder nach allem, was sie bei ihm erlebt haben, von ihm den Eindruck haben, daß er geheimer Dinge kundig sei. Wir dürfen damit verbinden, was über Josephs wunderbare Träume, Traumdeutungen und seine, mehr als menschliche Weisheit (41, 38) berichtet wird. In einer früheren Gestalt dieser Erzählungen wird wohl diese Seite an ihm unbefangen und deutlich dargestellt worden sein; eine spätere Zeit aber, die von Zauberei nichts wissen wollte, hat sie zurücktreten lassen. — Wahrsagerei aus dem Becher, auch sonst im Altertum bezeugt, bestand in der Beobachtung des Verhaltens von Goldstückchen oder von Öl u. a., das man in einen mit Wasser gefüllten Becher schüttete.

2. **Vor der Stadt.** Obwohl der Hausmeister weiß, wo der Becher steckt, sucht er erst alle anderen Säcke durch; der Zug soll die Handlung dehnen und die Spannung erhöhen; wir sollen uns vorstellen, wie die Brüder zehnmal erleichtert aufatmen und schon ihrer Sache sicher sind, da findet sich der Becher doch — und bei Benjamin. Die Folge ist die höchste Verzweifelung der Brüder, die ganze folgende Szene andauernd, mit Willen stark betont.

3. **Hauptszene, vor Joseph.** Joseph hat auf sie, des Erfolges gewiß gewartet. Sie aber sind nun ganz zerschmettert: „Gott hat unsere Schuld gefunden". Der Antike fühlt sich, wenn er im Unglück ist, unter Gottes Zorn und in Schuld. So muß — denken die Brüder — auch dies Unglück durch ihre Sünde verursacht sein, auch wenn sie überzeugt sind, daß Benjamin kein Dieb ist, und auch wenn sie die Sünde, die sie getan haben könnten, nicht kennen. — Kunstvoll hat der Erzähler die Strafe, welche die Brüder treffen könnte, abgewandelt: den härtesten Vorschlag machen sie selber noch im Vollbewußtsein ihrer Unschuld, ehe der Becher gefunden ist: der Dieb soll sterben, die Anderen sollen Sklaven werden; einen milderen Vorschlag macht der Hausmeister, auf dem auch Joseph beharrt: nur Benjamin soll Sklave werden; hier trennt Joseph mit Absicht, um sie aufs schärfste zu peinigen, ihr und Benjamins Geschick: er weiß ja, daß sie ohne Benjamin nicht zurück können. Da machen sie, ganz gebrochen, einen dritten Vorschlag: sie alle wollen Sklaven werden; und schließlich Juda gar einen vierten: er will allein als Sklave zurückbleiben. — Diese Art Josephs, die Brüder zu strafen, ist ein Muster feiner Erzählungskunst: er tut ihnen körperlich nichts an, sondern quält sie weit schärfer und feiner, indem er sie in ihren tiefsten Empfindungen martert: in ihrem Verantwortlichkeitsgefühl für den Jüngsten und ihrem Mitgefühl für den sterbenden Vater. — Die große, pathetische Rede, in der Juda zum Schluß Josephs Barmherzigkeit anruft, in der alle Beweggründe der handelnden Personen noch einmal geschildert werden, ist ein Meisterstück hebräischer Beredsamkeit, ein mächtiger Anlauf, den der Erzähler unmittelbar vor der letzten Wendung nimmt. Die Rede besteht aus zwei Teilen: 1) dem Stück (V. 18—31), dessen Pointe die ergreifend geschilderte Aussicht ist, daß der alte Jakob mit Herzeleid in die Grube muß, 2) und daraufhin Judas edelmütigem Vorschlag (V. 32—34). So wird das Gefühl der Hörer mächtig bewegt;

wir empfinden die volle Verzweifelung der Brüder und wir erkennen, daß Joseph jetzt nicht länger hart bleiben kann. Denn nunmehr hört er vom Jammer seines Vaters, er sieht den Edelmut seines Bruders; dadurch wird er überwunden. Dieser Umschlag in Josephs Stimmung, von dem im Folgenden alles abhängt, ist künstlerisch vollkommen begründet. Die Schilderung wird das Entzücken Aller bilden, solange man die Genesis liest.

68. Die Entdeckung 45, 1—24 EJ.

45 [1]Da konnte sich Joseph nicht länger halten vor allen, die um ihn her standen; und er rief: lasset jedermann von mir hinausgehen. *Niemand war bei ihm, als sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen gab.* [2]*Aber er weinte so laut, daß es alle Ägypter vernahmen,* so daß es Pharaos Haus vernahm[1]). [3]*Und Joseph sprach zu seinen Brüdern: ich bin Joseph; ist mein Vater noch am Leben? Aber seine Brüder vermochten nicht, ihm zu antworten; so erschraken sie, ihn zu sehen.* [4]*Dann sprach Joseph zu seinen Brüdern: tretet her zu mir. Und als sie herzutraten, sprach er:* ich bin Joseph, euer Bruder, den ihr nach Ägypten verkauft habt. [5]Nun aber grämet euch nicht, *laßt es euch nicht leid sein,* daß ihr mich hierher verkauft habt, *denn um uns alle am Leben zu erhalten, hat mich Gott euch vorausgesandt.* [6]*Denn schon herrscht der Hunger zwei Jahre im Lande; aber fünf Jahre kommen noch, wo kein Pflügen noch Ernten sein wird.* [7]*Darum hat Gott mich euch vorausgesandt,* daß euer Geschlecht fortdauere auf Erden, *auf daß euch am Leben bleiben 'viele Errettete'.* [8]*So habt also nicht ihr mich hierher gesandt, sondern Gott: der hat mich Pharao zum Vater eingesetzt und zum Herrn über all sein Haus und zum Herrscher über ganz Ägyptenland.* — [9]*Ziehet nun eilends hinauf zu meinem Vater und saget ihm: das läßt dir dein Sohn Joseph sagen: Gott hat mich zum Herrn über ganz Ägypten eingesetzt; komm herab zu mir und säume nicht.* [10]Im Lande Gosen sollst du wohnen. *Du sollst in meiner Nähe bleiben,* samt deinen Kindern und Kindeskindern, deinen Schafen und Rindern und deiner ganzen Habe. [11]*Ich will dich daselbst versorgen, denn noch fünf Jahre wird der Hunger dauern,* auf daß du nicht verarmst samt deinem Hause und deiner ganzen Habe. [12]*Ihr seht es ja mit eigenen Augen, und auch mein Bruder Benjamin sieht es, daß mein Mund es ist, der zu euch redet.* [13]So müßt ihr meinem Vater von all den Ehren erzählen, die ich in Ägypten habe, und von alledem, was ihr gesehen habt. Dann bringet meinen Vater eilends hierher. — [14]Damit fiel er seinem Bruder Benjamin um den Hals und weinte; und auch Benjamin weinte an seinem Halse. [15]*Und er küßte all seine Brüder und weinte an ihrer Brust; danach endlich besprachen sich seine Brüder mit ihm.*

[16]*Die Kunde davon aber kam in Pharaos Haus, daß Josephs Brüder gekommen seien. Das gefiel Pharao und seinen Knechten wohl.* [17]*Da sprach Pharao zu Joseph: sage zu deinen Brüdern: tut also: beladet eure Tiere und ziehet ins Land Kanaan.* [18]*Dann nehmt euren Vater und eure Kinder und kommt her zu mir: so will ich euch das*

[1]) Handschriftliche Variante zum vorhergehenden Satz.

Beste geben von Ägyptenland, daß ihr das Fett des Landes essen sollt. 19 'Befiehl ihnen' [1]): Tut also: nehmt euch aus Ägyptenland Wagen mit für eure Kinder und Frauen und bringet 'meinen' [2]) Vater hierher. 20 *Lasset euch euren Hausrat nicht leid tun, denn das Beste in Ägyptenland soll euer sein.* 21 Die Söhne Israels taten so. [3]) So gab Joseph ihnen Wagen nach Pharaos Befehl [4]). *Er aber gab ihnen Zehrung auf den Weg.* 22 *Und ihnen allen gab er je ein Feierkleid; dem Benjamin aber gab er dreihundert Sekel und fünf Feierkleider.* 23 *Dabei sandte er seinem Vater zehn Esel, mit Gut aus Ägypten beladen, und zehn Eselinnen mit Getreide, mit Brot und Zehrung, für seinen Vater auf den Weg.* 24 *So entließ er seine Brüder und sie zogen hin;* und er sprach zu ihnen: habt keine Angst auf dem Wege.

1. **Die Entdeckung.** Jetzt endlich, nach so langem Anstiege, ist die Geschichte auf der Höhe angekommen. Die Erzählung wendet sich nun zu Joseph zurück: der ist schon lange gerührt wie wir und hat sich nur in Rücksicht auf die umstehenden Ägypter bisher zurückgehalten. Jetzt aber wird er von überströmenden Gefühlen überwältigt und entschließt sich, alle Ägypter herauszuschicken; und nun folgt das entscheidende Wort, das der ganzen Geschichte die Wendung gibt: ich bin Joseph! (V. 4). Bezeichnend für israelitischen Volksgeist ist dabei, daß Joseph auch im Augenblick der höchsten Rührung die kluge Berechnung nicht vergißt. Er fürchtet, Pharao werde es wenig gefallen, wenn er in der Zeit der Hungersnot Fremde in Ägypten einführe; er betreibt daher die Sache zunächst geheim, um den König mit einer geschehenen Tatsache zu überraschen. So nach J. Weniger raffiniert erzählt hier E, wonach zwar zufällig kein fremder Zeuge bei Josephs Enthüllung war, dieser aber so laut weinte, daß die Sache bald an Pharao kam, dessen freie Gnade den Jakob-Söhnen dann die Übersiedelung erlaubt hat (V. 2. 16–18). – Die Brüder aber, vor Schrecken, Joseph, den sie einst haben töten wollen, hier zu sehen, sind ganz starr: sie sprechen in der ganzen Szene kein Wort. – Nun aber zeigt Joseph seinen Edelmut: weit entfernt, ihnen noch Vorwürfe zu machen, tröstet er sie sogar: betrübt euch nicht zu sehr! Besonders aber wird er durch eine andere Erwägung milde gestimmt. Er hat schon bei sich beschlossen, seine Verwandten zu sich nach Ägypten zu holen und sie dort in der Hungersnot zu versorgen. Wie aber wäre er dazu imstande, ihnen so das Leben zu erhalten, wenn er nicht durch die Wirkung ihres Frevels nach Ägypten gekommen wäre? So erkennt er in dieser ganzen Verwickelung die Hand Gottes, der ihn vorausgesandt hat, um die ganze Familie zu erretten! Und auch uns soll es wie Schuppen von den Augen fallen: hier ist Gottes Finger! Der Elohist spricht damit einen Grundgedanken der Joseph-Geschichte aus. Hier sucht also das religiöse Empfinden Gott nicht mehr in einer einzelnen Begebenheit, die aus dem Kreise der sonstigen, regelmäßigen Dinge ihrer Art nach herausfiele, sondern in dem an sich ganz Natürlichen; man sieht betroffen und erschüttert eine Zweckmäßigkeit des Geschehens und erkennt darin Gottes Hand, der im Verborgenen die Dinge so ordnet, daß sie seinen Zwecken dienen müssen. – Der Titel „Vater ('äb) des Königs", den Joseph führt, mag die Hebraisierung des ägyptischen âbu = Truchseß sein. – Daß der kanaanäische Sklave, der in Ägypten zu hohen Ehren gekommen ist, seine Verwandten nach sich zieht und mit Staatsgut versorgt, wird ein Zug sein, welcher der Wirklichkeit abgelauscht ist. Die hebräischen Erzähler berichten so zu Josephs Lobe; die Fremden freilich, auf deren Kosten es geht, denken über solches zähes Familiengefühl des Israeliten wohl etwas anders, weshalb Joseph

[1]) Durch diesen Zusatz verwandelt der Jehovist, um beide Rezensionen auszugleichen, Josephs Wort (J) in einen Befehl Pharaos (E).
[2]) Text: „euren Vater", vom Jehovisten absichtlich geändert, vgl. A. 1.
[3]) Der Satz kommt zu früh und ist Glosse.
[4]) Zusatz des Jehovisten, vgl. A. 1. 2, vgl. 46, 5.

bei J die Sache im geheimen betreibt. — Gosen, ägyptisch Kesem, ist der Wâdi Tûmîlât, ein schmales Tal zwischen dem Nil und den Bitterseen, durch einen Nilkanal fruchtbar, reiches Weideland; dies Land ist nach J der Sitz Israels in Ägypten.

2. **Pharaos Erlaubnis** zur Übersiedelung und Josephs Geschenke. Mit Stolz erzählt nun E, daß Pharao und sein ganzer Hof sich mit Joseph gefreut haben — so beliebt ist er gewesen —, und daß Pharao selber seinen Brüdern das Fett, d. i. das Beste, des Landes anbot: das ist weniger realistisch als die Nachricht des J, wonach ihnen Joseph das immerhin bescheidene Gosen angewiesen hat. Mitgegeben hat ihnen Joseph nach J Wagen zur Beförderung ihres Hausrats; solche Lastwagen gelten hier als Erzeugnis ägyptischer Kultur und als besonders praktisches Geschenk für die Übersiedelnden; bei E erhalten sie allerdings sehr reiche Geschenke, aber nichts zum Transportieren, werden also einen Teil des Hausrats in Kanaan lassen müssen (V. 20).

69. Jakob reist nach Ägypten und bleibt in Gosen 45, 25—28; 46, 1—5. 28—34; 47, 1—5a. 6b. 12. 27a JE.

45 [25]*So zogen sie hinauf von Ägypten und kamen ins Land Kanaan zu ihrem Vater Jakob.* [26]*Und sie brachten ihm die Kunde: Joseph ist noch am Leben; ja, er ist Herrscher über ganz Ägyptenland. Aber sein Herz blieb kalt, denn er glaubte ihnen nicht.* [27]*Aber als sie ihm alle die Worte erzählten, die Joseph zu ihnen geredet hatte,* als er die Wagen sah, die Joseph gesandt hatte, ihn herzuführen, *da kam wieder Leben in ihren Vater Jakob,* [28]da sprach Israel: genug, mein Sohn Joseph ist noch am Leben; ich will hin und ihn sehen, ehe ich sterbe.

46 [1]So machte sich Israel auf samt seiner Habe. **Und er kam nach Beerseba.**[1]) *Dann brachte er dem Gott seines Vaters Isaak Opfer dar.* [2]*Gott aber sprach zu 'Jakob'*[2]) *des Nachts 'im Gesichte'; er sprach: Jakob, Jakob! Er sprach: rede, Herr!* [3]*Er sprach: ich bin El, deines Vaters Gott. Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen;* **denn ich will dich dort zum großen Volke machen.**[3]) [4]*Ich selber ziehe mit dir nach Ägypten hinab, und ich will dich auch wieder heraufführen, und Joseph soll dir die Augen zudrücken.* [5]*So machte sich Jakob von Beerseba auf.* Da hoben die Söhne Israels ihren Vater Jakob,[4]) ihre Kinder und Weiber auf die Wagen, die er, Pharao[5]), gesandt hatte, ihn herzuführen.

[28]Den Juda aber sandte er zu Joseph voraus, daß er vor ihm nach Gosen Weisung gebe (?). Als sie nun ins Land Gosen kamen, [29]ließ Joseph seinen Wagen anspannen und fuhr seinem Vater Israel nach Gosen entgegen. Und als der seiner ansichtig ward, fiel er ihm um den Hals und weinte lange an seinem Halse. [30]Da sprach Israel zu Joseph: nun will ich gerne sterben, nachdem ich dein Angesicht gesehen habe, daß du noch am Leben bist. [31]Joseph aber sprach zu seinen Brüdern **und zu seines Vaters**

[1]) Zusatz. Nach E wohnt Jakob in Beerseba.
[2]) Text: „zu Israel".
[3]) Durch diesen Zusatz wird der Zusammenhang gestört; ähnliche Zusätze sind 24, 7; 28, 15; 31, 3.
[4]) Glosse.
[5]) Glosse; nach J hat Joseph die Wagen gesandt, vgl. 45, 21. 27.

Hause[1]): jetzt will ich hinauf und Pharao die Meldung bringen und zu ihm sprechen: meine Brüder und meines Vaters Haus, die bisher im Lande Kanaan gewesen sind, sind zu mir gekommen; [32] die Männer sind Schafhirten, denn sie waren Viehzüchter[2]): ihre Schafe und Rinder und alle ihre Habe haben sie mitgebracht. [33] Wenn euch nun Pharao rufen läßt und euch fragt: was ist euer Gewerbe? [34] so antwortet: deine Knechte sind Viehzüchter gewesen von Jugend an bis heute, wir wie schon unsere Väter: daß ihr im Lande Gosen bleiben dürft. — Denn alle 'Schafhirten' sind den Ägyptern ein Greuel.

47 [1] So ging Joseph und brachte dem Pharao die Meldung und sprach: mein Vater und meine Brüder sind mit ihren Schafen und Rindern und ihrer ganzen Habe aus dem Lande Kanaan gekommen und weiden jetzt im Lande Gosen. [2] Aus der Zahl seiner Brüder aber hatte er fünf 'mit sich' genommen, die stellte er Pharao vor. [3] Da sprach Pharao zu seinen Brüdern: was ist euer Gewerbe? sie antworteten Pharao. deine Knechte sind 'Schafhirten', wir wie schon unsere Väter. — — —[3]) [4] Und sie sprachen zu Pharao: wir sind gekommen, um eine Weile im Lande zu bleiben; denn deine Knechte haben nicht Weide für ihre Schafe; denn der Hunger ist schwer im Lande Kanaan. So erlaube nun deinen Knechten, im Lande Gosen zu bleiben. [5a] Da sprach Pharao zu Joseph: [6b] sie dürfen im Lande Gosen bleiben; und wenn du siehst, daß tüchtige Leute unter ihnen sind, so setze sie zu Aufsehern meiner eigenen Herden ein.

[12] *So versorgte Joseph seinen Vater, seine Brüder und seines Vaters ganzes Haus mit Brot nach der Zahl der Kinder.* [27a] So blieb Israel in Ägyptenland im Lande Gosen.

1. **Komposition:** Mit dem Vorhergehenden ist der Höhepunkt der Joseph-Geschichte bereits überschritten. Nach altem Stil würde die Geschichte jetzt kurz abbrechen. Anders in dieser ausgeführten Erzählungsart: eine Erzählung, die so langsam zur Höhe emporgestiegen ist, kann nicht jäh abfallen, sondern muß langsam und ruhig ausklingen. Darum folgen noch eine Reihe von Stücken: Jakob reist nach Ägypten und bleibt in Gosen (45, 25 ff.); Jakob segnet Josephs Kinder und stirbt (47, 29 ff.); Jakobs Begräbnis (50, 2 ff.) und Josephs Tod, Schluß der Erzählung (50, 23 ff.). Dies alles ein fortlaufender Faden. – Dazwischen ist noch gestellt, wie Joseph ganz Ägypten Pharao zu Knechten macht (47, 13–26), und Jakobs Segen über die zwölf Stämme, ein Gedicht (Kap. 49). – Das obige Stück des JE ist mehrfach durch Stücke aus P auseinandergesprengt.

2. **Jakob erfährt von Josephs Leben.** Zuerst will er es nicht glauben und bleibt stumpf und gleichgültig: es ist ja zu unglaubwürdig. Dann aber überzeugt er sich aus ihrer ausführlichen Erzählung, daß es wahr ist. Da wird er lebendig. So E; eine gutbeobachtete Malerei des Seelenlebens des alten Mannes. Noch schöner ist das Wort Israels bei J: „genug!" – er wehrt alles weitere Reden und Säumen ab – „Joseph lebt; ich will hin und ihn sehen, ehe ich sterbe". Das Herz des Vaters fragt nicht nach Josephs Ehren und Geschenken, sondern ist glücklich, daß er

[1]) Fehlt in Handschriften der griechischen Übersetzung; solche Dinge berät man nur mit Männern.

[2]) Variante zu V. 34.

[3]) Hier ist eine Zwischenrede ausgefallen, etwa: „Pharao sprach: wozu seid ihr hergekommen?"

lebt. „Ehe ich sterbe“: auch hier wird Israel durch den Gedanken an seinen nahen Tod bestimmt, dies Mal zur Eile.

3. **Die Gotteserscheinung zu Beersheba, E.** Jakob — das ist die Voraussetzung — ängstigt sich vor der Reise; er fürchtet wohl, daß Josephs Zorn noch auf den Brüdern liegen könne. In dieser peinlichen Ungewißheit opfert er an heiliger Stelle, um von Gott Aufschluß zu bekommen. Da der Gott der Stätte von Beersheba hier „der Gott Isaaks“ genannt wird, scheint der Erzähler eine Geschichte vorauszusetzen, wonach Isaak diese Stätte geweiht habe: eine Geschichte, die bei J in Kap. 26 erzählt wird und aus der in 26, 2 ein Satz erhalten ist (vgl. oben S. 200). Diese Isaak-Sage wird hier nachgeahmt: einst hat Gott — wie es scheint — dem Isaak in Hungersnot geboten, nicht nach Ägypten zu gehen, jetzt befiehlt er dem Jakob das Gegenteil. Der erscheinende Gott nennt zunächst seinen Namen (vgl. oben S. 184) und verspricht ihm dann, selber mit ihm zu ziehen: eine Verheißung, die dem Antiken, für den die Gottheit stets irgendwie an Ort und Land gebunden ist, als eine ganz besondere Gnade erscheint; und selbst die Heimkehr verheißt er ihm, freilich die im Sarge: eine Ankündigung der Erzählung von Jakobs Begräbnis in Kanaan. Und Joseph selber soll ihm die Augen zudrücken: ein besonderer Trost für den Menschen jener Zeit ist, daß ihm die geliebteste Hand, der blühende Sohn, diesen letzten Liebesdienst leistet.

4. **Zusammentreffen Israels mit Joseph.** Israel sendet Juda voraus, Josephs treusten Bruder. Joseph aber ehrt den Vater, indem er ihm selber entgegenfährt. Dadurch, daß er ihm hoch zu Wagen begegnet, zeigt er ihm sogleich beim ersten Anblick die hohen Ehren, die er in Ägypten genießt. Diese Szene, da Vater und Sohn sich wiederfinden, rührt die Hörer zu heißen Tränen.

5. **Joseph instruiert seine Brüder** für die Audienz bei Pharao. Die folgende Erzählung will zeigen, wie Joseph es fertig gebracht hat, seinen Verwandten das Land Goschen als Wohnsitz zu verschaffen. Daß er sich gerade um Goschen so große Mühe gibt, erklärt sich wohl daraus, daß Goschen an der Grenze liegt, wo es den Brüdern möglich ist, Ägypten, wenn sie wollen, wieder zu verlassen. Hier blickt also die Sage auf die Auszugsgeschichte voraus: ebendarum ist es später Israel möglich gewesen, den Ägyptern zu entrinnen. Pharao aber wird, so fürchtet Joseph, den Fremdlingen so leicht nicht diese Grenzprovinz anweisen. Da fällt ihm zur rechten Zeit ein, daß Goschen ein Weideland für Schafe ist: dort weiden auch Pharaos eigene Herden; so kommt er auf den klugen Rat, seine Verwandten dem Könige als Schafhirten vorzustellen. Da nun Joseph seinen Brüdern ausdrücklich einschärft, dies Gewerbe anzugeben, so kann dies nicht einfach der Wahrheit entsprochen haben; nach der Meinung des Erzählers werden sie auch Rinder, Kamele und Esel gezüchtet und wohl auch Ackerbau getrieben haben. Die Lüge oder Halbwahrheit Josephs erscheint dem Erzähler nicht als Schändlichkeit, sondern als Klugheit, vgl. oben S. 138. Eine spätere Hand fügt in V. 34 hinzu, daß die Ägypter die Schafhirten verabscheuen — was übrigens einstweilen noch nicht bezeugt ist —; daher habe man die Brüder als Schafhirten nur an der Grenze zugelassen.

6. Die Szene **der Audienz** sollen wir nicht ohne stilles Vergnügen hören: Pharao mag ein großmächtiger König sein, aber es wäre ihm gut, wenn er etwas klüger sein würde. Daß er selber über das Verbleiben der Leute bestimmt und höchstpersönlich mit ihnen verhandelt, ist märchenhaft. — Sehr klug hat es auch Joseph so eingerichtet, daß die Brüder schon in Goschen sind, ehe Pharao davon erfährt; so ist wahrscheinlich, daß er sie dort auch lassen wird. Die Antwort der Brüder entspricht Josephs Anweisung; sie verraten Pharao wohlweislich nicht, daß sie durch Joseph nach Ägypten gerufen worden sind, und machen ihm weiß, daß sie überhaupt nur der Schafe wegen hierher gekommen seien; man sieht: sie haben Joseph verstanden. Das sind — denkt der Erzähler — die Ahnherrn der zwölf Stämme Israels, und so sind sie geblieben. Pharao aber erlaubt ihnen nicht nur die Niederlassung in Goschen, sondern will sie sogar zu königlichen Oberhirten machen: er ist großmütig und — etwas dumm. — Der moderne Leser wird vielleicht Anstoß daran nehmen, daß auf eine so rührende Szene wie die vorhergehende eine humoristische folgt.

So aber entspricht es der menschlichen Natur: wir sind nicht imstande, allzu lange Zeit eine solche Rührung zu ertragen und sind dem Schriftsteller dankbar, der uns erlaubt, nach allen Tränen wieder zu lächeln.

70. Joseph macht Ägypten Pharao zinsbar 47, 13—26 J.

47 [13]Es war aber kein Brot im ganzen Lande, denn die Hungersnot war sehr schwer, so daß Ägyptenland und das Land Kanaan[1]) vor der Hungersnot verschmachteten. [14]So brachte Joseph alles Geld zusammen, das sich in Ägyptenland und im Lande Kanaan[1]) fand, um das Getreide, das sie kaufen mußten; und Joseph lieferte das Geld ein in Pharaos Haus. — [15]Als nun das Geld von Ägyptenland und vom Lande Kanaan[1]) zu Ende war, kamen alle Ägypter zu Joseph und sprachen: schaffe uns Brot! warum sollen wir vor deinen Augen sterben? denn 'das' Geld ist ausgegangen. [16]Da sprach Joseph: gebt mir eure Herden, so will ich euch 'Brot' geben um eure Herden, wenn 'das' Geld ausgegangen ist. [17]So brachten sie Joseph ihre Herden, und Joseph gab ihnen Brot um die Rosse, die Schafherden, die Rinderherden und die Esel: so versorgte er sie mit Brot in jenem Jahre um ihre Herden.

[18]Als nun jenes Jahr um war, kamen sie im zweiten Jahre und sprachen zu ihm: wir können es unserm Herrn nicht verhehlen, vielmehr das Geld ist dahin, und die Viehherden hat unser Herr schon. Es ist nichts mehr übrig, was wir unserm Herrn geben könnten, als unsere Leiber und[2]) unser Feld. [19]Warum sollen wir vor deinen Augen zu Grunde gehen samt unserm Felde? Kaufe uns und[2]) unser Feld um Brot, so wollen wir samt unserm Felde Pharao leibeigen sein[2]); aber gib uns Aussaat, daß wir am Leben bleiben und nicht sterben und daß das Feld nicht wüste werde. [20]So kaufte Joseph für Pharao alle Felder in Ägypten; denn die Ägypter verkauften Mann für Mann ihre Äcker; so sehr bedrückte sie die Hungersnot. So kam das Land in Pharaos Besitz. [21]Das Volk aber 'machte er' ihm 'leibeigen', von einem Ende Ägyptens bis zum andern.[2]) [22]Nur die Felder der Priester kaufte er nicht, denn die Priester hatten von Pharao ein Einkommen und ernährten sich von diesem Einkommen, das ihnen Pharao gab. Deshalb brauchten sie ihr Feld nicht zu verkaufen.

[23]Dann sprach Joseph zum Volke: hiermit habe ich euch und[2]) euer Feld für Pharao gekauft. Da habt ihr Samen, daß ihr das Feld besäen könnt. [24]Aber von dem Ertrage müßt ihr Pharao den Fünften geben; die übrigen vier Teile sollen euch gehören zur Aussaat für den Acker, für euch zu essen und für eure Leute, auch für die Kinder zu essen.[2]) [25]Sie sprachen: du hast uns das Leben gerettet! Möchten wir nur Gnade finden vor unserm Herrn, so wollen wir gerne Pharao leibeigen sein.[2]) [26]So legte Joseph dies als Gesetz bis auf diesen Tag auf das Feld der Ägypter, 'daß sie Pharao

[1]) Diese Hinzufügung Kanaans soll das Stück in den Zusammenhang der übrigen Geschichten, die von der Hungersnot in Kanaan handeln, einfügen.

[2]) Vgl. die Erklärung Nr. 3.

den Fünften bezahlen müssen'. Nur das Feld der Priester kam nicht in Pharaos Besitz.

1. **Stellung des Stückes** in der Komposition der Joseph-Geschichten. Das Stück unterbricht die Geschichte von Josephs Verhältnis zu seinen Brüdern aufs empfindlichste: nach Jakobs Ankunft in Ägypten erwarten wir sofort die Erzählung von seinem Tode, und auf Pharaos Erlaubnis: „sie dürfen in Gosen bleiben" (47, 6), muß der Bericht: „so blieb Israel in Gosen" (47, 27), folgen. Während das Stück hier also nur stört, würde es sich vortrefflich an 41, 55 f. anschließen. Es ist später aus dieser, seiner alten Stelle abgelöst und hierher gestellt worden aus Gründen der Zeitrechnung: es handelt schon vom zweiten Jahre der Hungersnot (V. 18), während Kap. 42 (vgl. 45, 6) bereits mit dem ersten Jahre einsetzt.

2. Der Abschnitt enthält eine **ätiologische Sage**: der Hebräer, der nach Ägypten kommt, wundert sich über die dortigen, von den des eigenen Landes so ganz abweichenden Besitzverhältnisse. Während es in Kanaan einen freien Bauernstand gibt und der König nur der erste Grundbesitzer im Lande ist, befindet sich der Acker Ägyptens fast ganz in den Händen des Staates: die Bauern aber müssen — so dürfen wir nach unserer Erzählung annehmen — die außerordentlich hohe Abgabe des Fünften bezahlen; und nur die Priester haben selbständigen Grundbesitz. Der Hebräer, der diese Dinge beobachtet, macht sich seine Gedanken darüber: einen wie weisen Minister muß jener Pharao der alten Zeit besessen haben, daß er sich alles Land hat zinsbar machen und einen so großen Zuwachs an Macht gewinnen können! Nun ist es die Nationaleitelkeit — ein von alters her stark hervortretender Charakterzug Israels —, die behauptet, daß unser Joseph dieser weise Minister gewesen sei. Wir sollen die folgende Erzählung also lesen voller Entzücken über die Klugheit unserer Leute. Der Gedanke aber, daß die Politik eines Ministers, der die Not des Landes benutzt, um das Volk in Fronpflicht zu bringen, noch eine andere, weniger rühmenswerte Seite haben könne, ist dem alten Erzähler nicht gekommen: er sieht nicht auf den Ruin von Land und Volk, sondern nur auf die Vermehrung von Pharaos Macht.

3. **Disposition.** I. Im ersten Jahre verschafft Joseph dem Pharao alles Geld (V. 13. 14) und alle Herden (V. 15—17). II. Im zweiten Jahre kauft er das Land der Ägypter (V. 18—22) und legt ihnen dafür den Fünften auf (V. 23—26). Der Text ist wahrscheinlich durch mehrere, oben angegebene Auffüllungen entstellt; besonders scheint ein Späterer dem Kaufe der Äcker noch denjenigen der Personen der Ägypter hinzugefügt zu haben.

4. **Erster Teil:** in der Hungersnot kommt alles Geld und Vieh der Ägypter in Pharaos Besitz. Zunächst nimmt Joseph im Laufe eines Jahres alles Geld für Pharaos Schatzhaus ein, so daß nichts mehr übrig bleibt: märchenhaft. — Weiter gelangt alles Vieh in Pharaos Besitz. Auch dies märchenhaft: womit hat man denn geackert? und was hat Pharao mit allem Vieh angefangen? Ferner, daß es in Ägypten schließlich außer dem Geld und dem Vieh noch andere wertvolle Gegenstände genug gibt, die man verkaufen oder verpfänden kann, bedenkt die Sage nicht.

5. **Zweiter Teil:** das gesamte Ackerland wird Pharaos Eigentum. Im zweiten Jahre — gemeint ist das zweite Jahr unter den sieben Jahren des Hungers —, als Geld und Vieh bereits dahin sind, machen die Ägypter selbst Joseph das Anerbieten, das einzige noch Übrige, nämlich ihre Äcker für Korn zur Aussaat anzunehmen. Demnach ist die Verarmung Ägyptens nach Meinung des Erzählers sehr rasch vorgegangen; auch dies eine große Naivität. Joseph selber ist viel zu klug, um einen solchen Vorschlag von sich aus zu machen, sondern er hat gewartet, bis die Ägypter in ihrer Verzweifelung von selber darauf kommen. Diese aber sehen jetzt ein, daß, wenn sie ihr Feld zu eigen behalten, Menschen und Äcker verloren sind und daß beide Teile, nur wenn sie den Acker verkaufen, gerettet werden können. Die Priester aber, die vom Könige ihr Einkommen haben, behalten ihre Ländereien;

daß die Priester jährlich große Zuwendungen vom Könige bekommen, ist für geschichtlich zu halten: König Ramses III z. B. ließ den Tempeln alljährlich 185000 Sack Korn zukommen. Auch daß es neben den königlichen Domänen in Ägypten große Tempeläcker gab, ist geschichtlich bezeugt.

6. **Ergebnis des Ganzen:** die Einsetzung des Fünften. Ähnlich hohe Abgaben, ja noch viel höhere sind im Altertum und noch jetzt im Morgenlande nicht unerhört. Die Ägypter aber, denen so das Fell über die Ohren gezogen wird, sind damit ganz einverstanden und müssen noch Josephs Gnade preisen; zum Vergnügen des Erzählers.

71. Jakobs letzter Wille 47, 29—31; 48, 1. 2. 7—22; 49, 33a*; 50, 1 JE.

47 [29]Da nun die Zeit herbeikam, daß Israel sterben sollte, ließ er seinen Sohn Joseph rufen und sprach zu ihm: habe ich Gnade vor dir gefunden, so lege deine Hand unter meine Hüfte; erweise mir Liebe und Treue: begrabe mich nicht in Ägypten· [30]sondern, wenn ich mich jetzt zu meinen Vätern lege, so bringe mich aus Ägypten und begrabe mich in 'meinem'[1]) Begräbnis. Er sprach: ich will tun, wie du gesagt hast. [31]Er aber sprach: so schwöre mir! Da schwur er ihm Israel aber neigte sich zu Häupten des Bettes.

48 [1]*Nach diesen Begebenheiten geschah's, daß dem Joseph gesagt ward: dein Vater ist krank. Da nahm er seine beiden Söhne mit sich, Manasse und Ephraim, 'und kam zu Jakob'.* [2]*Als aber dem Jakob gemeldet ward: dein Sohn Joseph kommt zu dir,* da kam Israel wieder zu Kräften und setzte sich im Bette auf. — — — [7]*Als ich aus Paddan kam, starb mir 'deine Mutter' Rahel im Lande Kanaan auf dem Wege, als noch eine Strecke Weges bis Ephratha war; so begrub ich sie dort auf dem Wege nach Ephratha,* das ist Bethlehem.[2]) — — —

[8]*Als er,* Israel[3]), *nun Josephs Söhne sah, sprach er: wer sind diese?* [9]*Joseph antwortete seinem Vater: das sind meine Söhne, die mir Gott geschenkt hat.* Und er sprach: bringe sie her zu mir, daß ich sie segne. [10]Israels Augen aber waren stumpf vor Alter, er konnte nicht mehr sehen. *Und er führte sie ihm zu.* — — — *und er küßte und herzte sie.* [11]*Und er,* Israel[3]), *sprach zu Joseph: ich hätte nimmermehr gedacht, dein Angesicht zu schauen; nun hat mich Gott auch deine Kinder schauen lassen.* [12]*Dann nahm sie Joseph aus seinem Schoß; und er neigte sich mit dem Angesicht zur Erde.*

[13]Da brachte Joseph die beiden herzu, Ephraim an seiner rechten Hand, Israel zur Linken und Manasse an seiner linken Hand, Israel zur Rechten, und so führte er 'sie' ihm zu. [14]Israel aber streckte seine rechte Hand aus und legte sie auf Ephraims, des Jüngeren, Haupt, und seine linke auf Manasses Haupt, indem er die Arme kreuzte. Denn Manasse war der Erstgeborene.[4]) [15]*Dann segnete er Joseph und sprach: der Gott, 'der vor meinen Vätern gewandelt*

[1]) Vgl. 50, 5. Text: „in ihrem Begräbnis": eine absichtliche Änderung, da Jakob nach P in der Machpela-Höhle begraben worden ist.

[2]) Falsche Erklärung vgl. S. 241.

[3]) Glosse.

[4]) Der Satz ist wohl Glosse zu V. 17.

hat',[1]) *vor Abraham und Isaak, der Gott, der mich geweidet hat, seit ich lebe, bis auf diesen Tag,* [16]*der Engel, der mich erlöst hat von allem Übel: der segne die Knaben, daß in ihnen mein Name fortdaure und meiner Väter Name, Abrahams und Isaaks, daß sie wachsen und viel werden auf Erden.* [17]Als Joseph aber sah, daß sein Vater die rechte Hand auf Ephraims Haupt legte, gefiel es ihm übel, und er faßte seines Vaters Hand und wollte sie von Ephraims Haupt auf Manasses Haupt legen; [18]und Joseph sprach zu seinem Vater: nicht so, mein Vater; dieser ist der Erstgeborene; lege deine Rechte auf sein Haupt. [19]Aber sein Vater weigerte sich und sprach: ich weiß wohl, mein Sohn; ich weiß wohl! Auch dieser soll ein Volk werden! auch dieser soll groß sein! Aber sein kleiner Bruder soll größer sein als er; dessen Samen soll werden der Völker Menge! [20]So segnete er sie an jenem Tage und sprach[2]): *mit 'ihrem' Namen soll Israel segnen und sprechen: Gott mache dich wie Ephraim und wie Manasse! Dabei setzte er Ephraim vor Manasse.*

[21]*Dann sprach er,* Israel[3])*, zu Joseph: ich sterbe jetzt; aber Gott wird mit euch sein und euch zurückbringen ins Land eurer Väter.* [*[22]Ich aber gebe dir ein Schulterstück (Sichem) vor deinen Brüdern; das habe ich den Amoritern genommen mit Schwert und Bogen.*] 49 [33a*]Dann streckte er seine Füße auf das Bett. — — — [4]) 50 [1]Da warf sich Joseph über seinen Vater her und weinte über ihm und küßte ihn.

1. **Zur Komposition.** Die ganze Joseph-Geschichte steht unter der Voraussetzung, daß Jakob dem Tode nahe ist. Es liegt also in der Natur der Erzählung, daß auf die Geschichte von Jakobs Reise nach Ägypten sofort die von seinem Tode folgt. Dieser Zusammenhang ist gegenwärtig durch das dazwischen gestellte Stück 47, 13–26 undeutlich geworden. — Die Erzählung von Jakobs Tode ist kein selbständiger Sagenstoff, sondern nur ein ausgeführter Schluß; die Erzähler haben das Stück mit Leben gefüllt, indem sie Jakob letztwillige Verfügungen treffen lassen.

2. **Hauptmotive.** Die Erzählung behandelt das Motiv, das wir aus Kap. 24 und 27 kennen: das Testament des Sterbenden. Es ist eine besonders schöne Szene: der alte Vater, der jetzt sterben will, nachdem er noch das Glück seines Lieblingssohnes geschaut hat. Vergangenheit und Zukunft berühren sich hier: er selber blickt zurück auf sein langes Leben, auf die Liebe seiner Jugend, er gedenkt des Vaters und Großvaters, und sein letzter Wunsch ist, bei Rahel im Grabe zu ruhen. Vor dem Sterbenden aber stehen die jungen Enkel, die frischen Sprößlinge des alten Stammes, die Vertreter der Zukunft Israels. Der Alte aber küßt und segnet sie: er gibt ihnen als Erbe den Segen des Gottes mit, der ihm selber und den Urvätern in allen Nöten geholfen hat. Denn Menschen sterben, aber Gott lebt von Geschlecht zu Geschlecht. Und dem Sterbenden erschließt sich die Zukunft seines Stammes: er sieht, wie der Erstgeborene vor dem Jüngeren weichen, er weissagt, daß sein Geschlecht nicht immer in Ägypten bleiben wird. Zu den liebevollen und frommen Tönen gesellt sich also der geheimnisvolle Klang wunderbarer Ahnung. So steht diese Szene schön gegen Ende der Vätersage: das alte Geschlecht stirbt dahin, aber eine neue Zukunft tut sich auf und Gott bleibt derselbe.

---

[1]) Der Text: „Der Gott, vor dem meine Väter gewandelt haben", scheint eine Änderung aus religiöser Scheu zu sein.

[2]) Ausgleichender Zusatz des Jehovisten.

[3]) Glosse.

[4]) Hier hat ursprünglich Jakobs Tod gestanden.

3. **Die Rezension des Jahvisten.** Der Antike legt höchsten Wert auf den Ort seines Grabes, vgl. oben S. 187; in fremdem Lande bestattet zu werden, erscheint als großes Unglück. So möchte auch Jakob auf keinen Fall in Ägypten bestattet werden, sondern in Kanaan in seiner eigenen Gruft. Damit verlangt er aber von Joseph keine Kleinigkeit, eine beschwerliche und in seiner hohen Stellung auch bedenkliche (vgl. 50, 4) Reise; daher legt er Joseph einen Schwur auf. Zur Gebärde des Schwurs vgl. oben S. 177 (Mitte). Als Joseph nun geschworen hat, neigt sich Israel betend gegen das Kopfkissen hin, um Gott zu danken, daß er ihm diesen letzten Wunsch erfüllt hat. Dies Verneigen auf dem Bette berichtet der Erzähler ausdrücklich, wohl deshalb, weil es ihm als besonders merkwürdig erscheint. Dann fehlt ein Satz darüber, daß Israel von Joseph hört, daß er seine beiden Söhne mitgebracht habe. Das macht ihn noch einmal lebendig (48, 2b): der Geist kommt über den Sterbenden, daß er die Enkel segne. – Es folgt also Israels Segen über Ephraim und Manasse, eine ätiologische Sage. Die Joseph-Söhne sind in Israel durch reiches Land, Tapferkeit und Volkszahl hochberühmt; sie sind die eigentlichen Träger der Geschichte Nordisraels. Die Sage erklärt diesen „Segen", der auf ihnen liegt, als den Segen, mit dem sie der Stammvater sterbend vor allen anderen Stämmen gesegnet hat. Dabei setzt die Erzählung voraus, daß Manasse, obwohl der Erstgeborene, doch vor dem jüngeren Ephraim, dem führenden Stamm des Nordreiches, zurückgetreten ist. Die Sage erklärt das daraus, daß dem Stammvater zwar der Erstgeborene so zugeführt worden sei, daß er ihm zur Rechten stand, daß der Alte aber die Arme gekreuzt und seine Rechte auf das Haupt des Jüngeren gelegt habe! Diese Erzählung zeigt uns deutlich, mit welcher Unbefangenheit man in solchem uraltem Segenswort den zureichenden Grund für die Erklärung gegenwärtiger Völkerverhältnisse gesehen hat, vgl. oben S. 63. 89. 135. – Die Voraussetzung der Erzählung ist, daß Israel vor Alter blind ist; ebendeshalb glaubt Joseph zuerst, daß der Vater sich irre; das Motiv der Blindheit des Segnenden auch 27, 1. Der Segensgestus ist die Handauflegung; der älteste Gedanke dabei, daß durch die Hand eine geheime Kraft übergeht, ist hier noch ganz deutlich; dabei vermittelt die rechte, gute Hand den besseren, die linke den schlechteren Segen. Schön ist besonders die Wiederholung „ich weiß wohl, mein Sohn, ich weiß wohl"; langsam und feierlich spricht Israel diese Worte: seine blinden Augen starren in die Zukunft. – Die Segensworte selbst werden bei J nicht mitgeteilt, da ihr Inhalt aus dem Vorhergehenden bereits deutlich ist. Mit diesen Segensworten ist Israel gestorben; sein Tod ist hier zu Gunsten der Erzählung von P ausgelassen worden.

4. **Die Rezension des Elohisten** stimmt mit der des Jahvisten im Aufriß überein: auch hier zuerst der Wunsch des Sterbenden, in Kanaan bestattet zu werden. Von Jakobs Worten darüber ist nur das Bruchstück in 48, 7, eine Erzählung von Rahels Tode (35, 16ff.), erhalten. Man darf aber schließen, daß Jakob bei E gewünscht hat, im Tode bei Rahel zu liegen, was vom Redaktor des Ganzen, weil es 47, 30 (J) und 49, 29ff. (P) widerstreitet, ausgelassen worden ist. Jakobs ganzes Leben ist ausgefüllt von der Liebe zu Rahel, einer Liebe, die ihm so viele Nöte und Schmerzen bereitet hat: zuerst hat er viele Jahre um sie dienen müssen, dann hat sie ihm lange keine Söhne geboren und beim zweiten Kinde ist sie gestorben. Da hat er die Liebe zu ihr auf ihre Söhne übertragen; aber wie viel Leid ist durch Joseph und Benjamin über ihn gekommen! Jetzt, da er beide Söhne wieder hat und da es nun zum Tode geht, ist sein letzter Wunsch, bei der Geliebten den langen Schlaf zu schlafen. – Sodann, auch bei E, die Segnung der Joseph-Söhne. Als Jakob die Kinder schaut – hier wird er also nicht als blind vorgestellt –, nimmt er sie zärtlich auf den Schoß: dieser Zug, gegenwärtig ausgelassen, ist aus V. 12, wo Joseph sie ihm wieder abnimmt, zu erschließen. Diese Kniesetzung der Knaben wird ursprünglich ihre Adoption durch den Großvater bedeutet und die Tatsache erklärt haben, daß die Joseph-Söhne als selbständige israelitische Stämme gezählt, also als Söhne Jakobs betrachtet werden. Auf diesen Sinn führt auch Jakobs Wort V. 16, daß in diesen Knaben sein Name fortdauern möge. E aber hat – gemütvoll, wie er ist – die Szene ganz ins Zärtliche gewandelt: er freut sich der Liebe des Großvaters zu den jungen Enkeln und er schließt mit Jakobs rührendem Dank

an den Gott, der seinem Leben über Bitten und Verstehen so schönen Abschluß verliehen hat. Der Erzähler hat solches Wort mit Freuden angeführt: nachdem wir mit dem alten Jakob Leid getragen haben, sollen wir auch des inne werden, daß Gott seine Tränen getrocknet und sein Leid in Freude verwandelt hat. — Dann aber nimmt Joseph die Kleinen von Jakobs Knieen, damit sie (stehend oder knieend) den Segen empfangen. In den Segensworten beachte man die feierliche Häufung der Gottesnamen. In solchem Fall nennt der Polytheist alle die Götter, die er verehrt, der antike Monotheist alle die Namen Gottes, die er kennt. Auch die Hinzufügung von Attributen ist dabei beliebt, um die Kraft der angerufenen Gottesnamen zu verstärken, auf höherer Stufe, um das Vertrauen auf die Hülfe der Gottheit auszusprechen. Die dreimalige Wiederholung ist bei solchen feierlichen Anrufungen nicht nur im alten Israel sehr geläufig. Die Nennung „des Engels" neben „dem Gott" erklärt sich aus dem Bestreben, alle göttlichen Wesen, die in Betracht kommen, zu nennen: der Gott und der Engel (Bote) sind hier wie überall als Herr und Diener unterschieden, vgl. oben S. 146. — Zum Schluß der Worte Jakobs eine Weissagung von der einstigen Rückkehr nach Kanaan; diese Verheißung hat nicht wie die übrigen in der Genesis ätiologische Bedeutung, sondern soll nur eine ansprechende Verbindung zwischen der Joseph-Erzählung und der folgenden Auszugsgeschichte herstellen, ist also ihrer Natur nach späterer Herkunft. — Eingeschoben ist, wie es scheint, aus anderem, uns unbekanntem Zusammenhange die Verleihung Sichems an Joseph V. 22. Sichem, Hauptort von Mittelpalästina, wird dem Hauptstamm gegeben. Die Erzählung, aus der dies Wort genommen ist, stellt sich Jakob vor, das Erbe in Kanaan unter seine Söhne verteilend und dabei seinem liebsten Sohne noch eine außerordentliche Gabe zuwendend: von einer Übersiedelung nach Ägypten scheint also dieser Bericht nichts gewußt zu haben. Das Wort redet in dunkelm Orakel-Stil: der erbteilende Jakob wird betrachtet wie der Hausvater, der beim Opfer die Fleischstücke unter die Seinen austeilt und dem Bevorzugten noch ein Schulterstück (Schechém = Sichem) über seinen Anteil hinaus hinzufügt. Gewonnen aber hat Jakob dies Sichem im Kriege gegen die Amoriter; auch diese Anspielung fällt aus den übrigen Geschichten von Jakob, wo dieser ein einzelner Privatmann ist, dessen Gedanken von Kampf und Krieg weit abstehen, stark heraus. Die Sage von Sichems Eroberung, an die so angespielt wird, ist nicht die in der Dina-Geschichte (Kap. 34) erzählte, die ja keine endgültige gewesen ist, sondern eine uns sonst nicht bekannte Tradition, wohl ein sagenhafter Nachklang der Eroberung Sichems durch Abimelech, Sohn Gideons (Richter 9). „Die Umwandlung Sichems in die eigentliche Hauptstadt Israels", ein Ereignis, das in der wirklichen Geschichte in die „Richterzeit" gehört, „wird hier auf die Urzeit und den Ahnen des Volkes zurückgeführt", Ed. Meyer.

72. Segen Jakobs 49, 1—28a J.

Das Stück ist ein Gedicht und wird daher nach dem Gesamtplan unseres Werkes nicht hier, sondern in Teil I, 2 (Anfänge Israels) behandelt.

73. Jakobs Begräbnis; Schluß der Joseph-Erzählung 50, 2—11. 14—26 JE.

50 [2]Joseph befahl den Ärzten, die ihm dienten, seinen Vater einzubalsamieren. So balsamierten die Ärzte Israel ein. [3]Das dauerte 40 Tage, denn so lange dauerte das Einbalsamieren. *Dann beweinten ihn die Ägypter 70 Tage.* [4]*Als nun die Tage des Weinens um waren,* da sprach Joseph zu Pharaos Haus: habe ich Gnade vor euch gefunden, so sprecht 'in meinem Namen' vor Pharao: [5]mein Vater hat mir einen Eid abgenommen und gesagt: ich sterbe jetzt; aber du begrabe mich in meinem Grabe, das ich mir im Lande Kanaan gegraben habe. So will ich nun

hinauf und meinen Vater begraben; dann komme ich wieder.
6 Pharao sprach: so ziehe hinab und begrabe deinen Vater, wie
du ihm geschworen hast. 7 So zog Joseph hinauf, seinen Vater
zu begraben, und mit ihm zogen alle Knechte Pharaos, die Ältesten
seines Hauses und alle Ältesten von Ägyptenland, 8 dazu Josephs
ganzes Haus, seine Brüder und seines Vaters Haus: nur ihre
Kinder, Schafe und Rinder ließen sie im Lande Gosen. 9 *So zogen
mit ihm Wagen und Reisige: es war ein sehr großes Lager.* 10 *Als
sie nun nach Goren-haatad (Dornentenne)* jenseits des Jordans[1]) *kamen,
hielten sie eine sehr große und feierliche Klage.* Und er ließ eine
Leichenfeier für seinen Vater begehen, sieben Tage lang. 11 Als
nun die Leute im Lande, die Kanaanäer, die Leichenfeier in Goren-
haatad[1]) sahen, sprachen sie: die Ägypter begehen da eine große
Leichenfeier; darum nennt man 'den Ort'[2]) Abel-mizraim (Leichen-
feier der Ägypter); er liegt jenseits des Jordans. 14 Dann kehrte
Joseph nach Ägypten zurück samt seinen Brüdern und allen,
die mit ihm hinaufgezogen waren, seinen Vater zu begraben,
nachdem er seinen Vater begraben hatte.[3])

15 *Als nun Josephs Brüder sahen, daß ihr Vater gestorben war,
sprachen sie: wenn nun Joseph sich feindlich gegen uns stellen sollte
und uns all das Böse vergelten, das wir ihm angetan haben?* 16 *Darum
ließen sie Joseph bestellen: dein Vater hat vor seinem Tode befohlen:*
17 *so sollt ihr Joseph sagen: ach, vergib deinen Brüdern ihre Missetat
und Sünde, daß sie so übel an dir gehandelt haben. So vergib uns
nun unsere Missetat, dienen doch auch wir dem Gott deines Vaters.
Joseph aber weinte, als sie ihm das bestellten.* — 18 *Dann gingen seine
Brüder selber hin, fielen vor ihm nieder und sprachen: nimm uns als
deine Knechte an.* 19 *Joseph aber sprach zu ihnen: fürchtet euch nicht!
ich bin nicht über Gott:* 2 *ihr gedachtet, es böse mit mir zu machen;
aber Gott gedachte, es gut zu machen, damit er vollführe, was jetzt
am Tage liegt: ein großes Volk am Leben zu erhalten.* 21 *Also fürchtet
euch nicht; ich will euch versorgen samt euren Kindern. So tröstete
er sie und redete ihnen freundlich zu.*

22 So blieb Joseph samt seines Vaters Hause in Ägypten.[4])
Und Joseph lebte 110 Jahre. 23 *Und Joseph sah von Ephraim
'Urenkel'; und auch von Machir, dem Sohne Manasses, wurden Joseph
noch Kinder auf den Knien geboren.* 24 *Dann sprach Joseph zu seinen
Brüdern: ich sterbe nun, aber Gott wird sich euer annehmen und
euch heraufführen aus diesem Lande,* in das Land, das er Abraham, Isaak
und Jakob zugeschworen hat.[5]) 25 *So nahm Joseph Israels Söhnen einen Eid
ab: wenn Gott sich eurer annimmt, sollt ihr meine Gebeine mit herauf-
führen.* 26 *Dann starb Joseph, 110 Jahre alt;* und man balsamierte
ihn ein *und legte ihn in Ägypten in einen Sarg.*

1. **Jakobs Begräbnis.** Die Erzählung hat den Zweck, zwei verschiedene Überlieferungen zu vereinigen: einerseits erzählte die Joseph-Sage, daß Jakob in Ägypten gestorben sei, anderseits aber gab es eine offenbar ältere Überlieferung, die sein selbstgegrabenes Grab in Kanaan zeigte und natürlich auch behauptete, daß er daselbst gestorben sei. Die Erzähler gleichen beides aus: Jakob sei zwar

[1]) Durch diese Zusätze will der Jehovist beide Berichte ausgleichen. – [2]) schēm hammāqōm. – [3]) Fehlt in Handschriften der griechischen Übersetzung, wohl Zusatz. – [4]) Der Satz ist die Fortsetzung von V. 14. – [5]) Wohl Zusatz.

in Ägypten gestorben, aber auf seinen ausdrücklichen Wunsch durch Josephs Pietät in Kanaan bestattet worden. — Die Einbalsamierung ist ein spezifisch-ägyptischer Zug, wie die Joseph-Geschichte viele enthält; bei Jakob war das Einbalsamieren nötig, damit die Leiche die lange Überführung überstehen könne. Die Dauer der Bereitung der Mumie wird gleichfalls als merkwürdige Sitte der Fremden mitgeteilt: wie sorgsam müssen die Ägypter mit der Leiche umgehen, wenn sie 40 Tage dazu brauchen! Dagegen sollen die 70 Tage der Beweinung zeigen, wie hoch Joseph seinen Vater geehrt hat; ist doch die gewöhnliche Trauerzeit in Israel höchstens 7 Tage. — Die Bitte, seinen Vater in Kanaan bestatten zu dürfen, will Joseph Pharao nicht persönlich aussprechen, sondern wünscht die Fürsprache des Hofes, da sein Verlassen des Landes leicht als ein Versuch des Landesverrates erscheinen könnte. Die Aufzählung des großen Gefolges, das Joseph mit nach Kanaan nimmt (ebenso der Wagen und Reisigen bei E), geschieht zu Josephs und Jakobs Ehren; denselben Zweck hat die Schilderung der überaus feierlichen Beweinung, die sogar den Kanaanäern auffällt. — Zum Schluß dann ein etymologischer Zug: der Name Abel-mizraim (d. h. „Aue der Ägypter") wird erklärt als „'ebel miṣraim", d. h. „Trauer der Ägypter": der Ort heißt so, weil die Ägypter dort um Jakob getrauert haben. Aus dem vorliegenden Text folgt nicht geradezu, daß am selben Platze auch Jakobs Grab gewesen sei; aber jedenfalls muß es doch in nächster Nähe der Stätte gezeigt worden sein. Es scheint „jenseits des Jordans", etwa bei Penuel und Mahanaim gelegen zu haben; der Name „Aue der Ägypter" wird wohl ein letzter Rest aus der Zeit ägyptischer Herrschaft in Kanaan sein, vgl. das deutsche „Schwedenschanze." — In diese Erzählung des J sind einige Sätze aus der des E eingesprengt: der Hauptunterschied ist, daß Josephs Brüder ihn hier nicht nach Kanaan begleitet haben können; treten sie doch offenbar in der folgenden Erzählung zum ersten Male nach Jakobs Tode vor Josephs Antlitz, und ferner, daß E eine andere Stätte der Beweinung Jakobs genannt hat: es ist Goren-ha'aṭad, das wir im Westen des Jordans beim Rahel-Grabe zu suchen haben.

2. **Joseph und seine Brüder nach Jakobs Tode, E.** So reizvoll ist dem Erzähler das Motiv des Verhältnisses Josephs zu den Brüdern, daß er es jetzt noch einmal aufnimmt, um zu zeigen, wie es sich nach Jakobs Tode gestaltet habe. Gern betont er wiederum, daß sie sich fürchten: sie denken, Josephs Freundlichkeit gegen sie sei nur durch die Rücksicht auf den Vater begründet gewesen und werde nun einem um so furchtbareren Zorne weichen. Ferner benutzt der Erzähler die Gelegenheit, um zu berichten, wie sie ihren Frevel bekennen und um Verzeihung bitten. — Die Geschichte ist in mehrere Szenen auseinandergezogen: 1) ein Gespräch der Brüder unter einander (V. 15); 2) sodann eine Botschaft der Brüder an Joseph: sie wagen zuerst gar nicht, persönlich zu ihm zu kommen; sie berufen sich auf einen letzten Wunsch ihres Vaters und auf ihren gemeinsamen Gott: Kultusgemeinschaft bindet die Menschen stärker als selbst Blutsverwandtschaft zusammen (V. 16 f.); 3) als Joseph sich nun gerührt zeigt, kommen sie selber. Jetzt nimmt der Erzähler nochmals die Hauptmotive auf: sie fallen vor ihm nieder und bieten sich ihm zu Knechten an; das ist noch einmal die Situation, die Joseph im Traume vorausgesehen hat; so greift das Ende auf den Anfang zurück. Joseph aber zeigt wiederum seinen Edelmut: er verzichtet auf jede Rache; Gott selber hat entschieden! Damit spricht er nochmals den Grundgedanken der Geschichte aus: sie haben es böse gemeint, aber nach Gottes Rat ist es zum Guten ausgeschlagen. — „Das große Volk", das Gott durch ihn am Leben erhalten hat, ist Jakobs Familie (45, 7).

3. **Josephs Alter und Tod.** 110 Jahre ist Joseph alt geworden; das ist nach ägyptischer Vorstellung das äußerste Ziel der menschlichen Lebensdauer: ein schönes Alter, Gott hat ihn lieb gehabt. — Besonders klingt die Erzählung bei E feierlich und harmonisch aus. Joseph schaut noch Urenkel; er sieht sein Geschlecht blühen, ehe er in die Grube steigt: ein schöner Tod. Und die Söhne Machirs, des Sohnes Manasses, wurden auf seinen Knien geboren: nach ältestem Verständnis würde dies besagen, daß Joseph sie zu Kindern angenommen hat; und wirklich wird Richter 5, 14 Machir unter den Stämmen Israels aufgezählt, so daß also die Söhne (d. h. die Geschlechter) Machirs nach anderer Rechnung als Söhne

Josephs gegolten haben können. Auf diese Weise schafft die Sage Joseph dafür einen Ersatz, daß Manasse und Ephraim von Jakob adoptiert worden sind. – Der Satz über Jakobs letzten Willen wiederholt das Motiv von Jakobs Testament 47, 29–31; 48, 21: auch Joseph weissagt den Auszug und die dereinstige Einwanderung in Kanaan. Und auch er nimmt den Überlebenden einen Schwur ab, aber nicht, ihn sofort nach Kanaan zu bringen, sondern ihn einst mitzunehmen: das ist eine kleine Variation. Der Ursprung dieses Zuges wird derselbe sein, wie in der Parallele bei Jakob: man zeigte Josephs Grab in Kanaan, bei Sichem (Jos. 24, 32); daher fühlte der Verfasser die Pflicht, zu berichten, wie Josephs Gebeine von Ägypten nach Sichem gekommen seien. – Josephs Wunsch wird ausgeführt II.Mose 13, 19; Jos. 24, 32. – Als er nun stirbt, wird er in einen Sarg gelegt: solche hölzerne oder steinerne Leichenkasten sind spezifisch-ägyptisch. – Schön ist das allmähliche Abebben der Erzählung und die Vorbereitung der folgenden Auszugsgeschichte.

Erzählung von Jakob (Joseph) bei P.

74. Erzählung von Jakob (Joseph) bei P 37, 2; — — — 41, 46a; — — — 46, 6. 7 [8—27]; 47, 5*. 6a. 7—11 — — — 27b. 28; 48, 3—6; 49, 1a. 28b—33*; 50, 12. 13.

37 [2]Dies ist die Geschichte Jakobs. Als Joseph siebzehn Jahre alt war, weidete er mit seinen Brüdern bei den Schafen; er 'empörte sich aber über'[1]) die Söhne der Bilha und die Söhne der Silpa, der Weiber seines Vaters, und was man ihnen Schlimmes nachsagte, trug Joseph ihrem Vater zu. — — — — — — 41 [46a]Dreißig Jahre war Joseph alt, als er vor Pharao, den König von Ägypten, trat. — — — — — — — — — 46 [6a]So nahmen sie ihre Herden und ihre Habe, die sie im Lande Kanaan erworben hatten, und kamen nach Ägypten, Jakob samt allen seinen Nachkommen: [7]seine Söhne und seiner Söhne Söhne, seine Töchter und seiner Söhne Töchter und alle seine Nachkommen brachte er mit sich nach Ägypten.

47 [5*]'Als nun Jakob und seine Söhne zu Joseph nach Ägypten kamen, hörte Pharao, der König von Ägypten, davon'.[2]) Da sprach Pharao zu Joseph: dein Vater und deine Brüder sind zu dir gekommen. [6a]Ägyptenland steht dir zur Verfügung; laß deinen Vater und deine Brüder im besten Teil des Landes bleiben. [7]Dann brachte Joseph seinen Vater Jakob und stellte ihn dem Pharao vor; und Jakob segnete Pharao. [8]Pharao aber sprach zu Jakob: wie viele Lebensjahre zählst du? [9]Jakob sprach zu Pharao: die Jahre meiner Wanderschaft sind 130 Jahre. Kurz und elend waren meine Lebensjahre und reichen nicht heran an die Lebensjahre meiner Väter in den Tagen ihrer Wanderschaft. [10]Dann segnete Jakob den Pharao und ging von Pharao hinaus. [11]Joseph aber gab seinem Vater und seinen Brüdern Wohnsitze und verlieh ihnen Grundbesitz im Lande Ägypten, im besten Teile des Landes Ramses, wie Pharao befohlen hatte. — — — 47 [27]— in Ägyptenland, sie setzten sich darin fest, waren fruchtbar und mehrten sich gewaltig.

47 [28]Und Jakob lebte in Ägyptenland noch 17 Jahre, so daß

---

[1]) wehū' nē'ōr. – [2]) Der gegenwärtige hebräische Text, der aus J und P zusammengesetzt ist, ist nachträglich geglättet worden; das Ursprüngliche ist in der griechischen Übersetzung erhalten.

die Tage Jakobs, die Jahre seines Lebens[1]), 147 Jahre waren. 48 [3]Da sprach Jakob zu Joseph: El-Schaddaj erschien mir in Lus im Lande Kanaan, segnete mich [4]und sprach zu mir: ich will dich fruchtbar machen und dich mehren und dich zu einer Gemeinde von Völkern machen; und dies Land gebe ich deinem Samen nach dir zum ewigen Besitz! [5]Nun aber, deine beiden Söhne, die dir in Ägyptenland geboren sind, ehe ich zu dir nach Ägypten kam, sollen mir gehören! Ephraim und Manasse sollen mir gelten wie Ruben und Simeon. [6]Die Kinder aber, die du nach ihnen erzeugt hast, sollen dir gehören; nach dem Namen ihrer Brüder sollen sie sich nennen auf ihrem Erbteil. — 49 [1a]Dann berief Jakob seine Söhne [28b]und segnete sie: jeden 'einzelnen' segnete er mit einem besonderen Segen. [29]Und er gab ihnen Befehl und sprach zu ihnen: ich gehe jetzt ein zu meinen Stammesgenossen. Begrabt mich bei meinen Vätern, in der Höhle auf dem Felde des Hethiters Ephron[2]), [3]in der Höhle auf dem Felde Machpela gegenüber Mamre im Lande Kanaan, ' '[3]) die Abraham von dem Hethiter Ephron zum Erbbegräbnis gekauft hat. [31]Dort haben sie Abraham und sein Weib Sara begraben, dort haben sie Isaak und sein Weib Rebekka begraben, und dort habe ich Lea begraben, [32]das Grundstück und die Höhle darauf von den Hethitern.[4]) — [33*]Als aber Jakob mit seinen Befehlen an seine Söhne fertig war, verschied er und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen. 50 [12]Seine Söhne aber taten mit ihm so, wie er ihnen befohlen hatte. [13]Seine Söhne brachten ihn ins Land Kanaan und begruben ihn in der Höhle auf dem Felde Machpela, die Abraham ' ' zum Erbbegräbnis von dem Hethiter Ephron gekauft hatte,[5]) gegenüber Mamre.

1. **Allgemeines.** Wie die Jakob-Geschichten unter der Überschrift „Stammbaum Isaaks" (S. 243 unten), so werden nun die Joseph-Geschichten von P unter der Überschrift „Stammbaum Jakobs" mitgeteilt; diese Überschrift schien erträglich, weil Jakob erst am Ende der Joseph-Geschichten stirbt. — Uns ist gegenwärtig vom Ganzen fast nur der Schluß, Jakobs Wanderung nach Ägypten, Testament, Tod und Begräbnis erhalten; von den Erlebnissen Josephs haben wir nur zwei Notizen. Der Redaktor des Ganzen hat sich hier also vorwiegend an JE gehalten; dies wird sich daraus erklären, daß die Joseph-Geschichte bei P sehr dürftig war; Josephs Abenteuer in Ägypten hatten für P kein Interesse, und für den zarten Ton der Rührung, der in diesen Erzählungen erklang, hatte P kein Ohr. — Wie in den Abraham- und Jakob-Geschichten so folgt P auch hier im allgemeinen der Überlieferung des J; doch klingen auch Traditionen des E nach.

2. Von **Josephs Erlebnissen in Ägypten** ist aus P nur sehr wenig überliefert. Nach P haben sich nicht alle Brüder, sondern nur die Söhne der Bilha und Silpa an Joseph versündigt: offenbar eine absichtliche Änderung des P, der das Verbrechen auf die minderwertigen Ahnherrn der halbschlächtigen Stämme abschiebt. Auch der Zorn der Brüder gegen Joseph wird hier anders begründet: hier zürnen sie ihm, weil er sie beim Vater angibt; dies „Nachsagen" des Joseph soll aber nach Meinung des Erzählers sicherlich keinen Schatten auf ihn werfen. „Er trat vor ihn", d. h. in seine Dienste.

3. **Jakobs Zug nach Ägypten** und die **Aufzählung der 70 Seelen.** Nach der Überlieferung (V. Mose 10, 22; II. 1, 1 ff.) sind 70 Seelen nach Ägypten gekommen; wie denn die Zahl 70 (72) auch sonst als die der Hauptgeschlechter Israels oder der Völker der Welt gilt; diese Zahl scheint die erweiterte Sieben, ein großer, aber

[1]) Handschriftliche Variante. — [2]) Handschriftliche Variante zum Folgenden. — [3]) Text: „das Feld, das", Zusatz. — [4]) Zusatz zu V. 30. — [5]) Zusatz.

in sich abgeschlossener Kreis, zu sein. P selber hat sich II.Mose 1, 1–5 noch mit einer allgemeinen Angabe begnügt. Aber eine spätere, ihm verwandte Feder hat hier eine Aufzählung der Söhne und Enkel Jakobs, d. h. der Stämme und Geschlechter Israels, hinzugefügt (V. 8–27), die wir in den obigen Text, weil sie den Leser schwerlich interessieren wird, nicht mit aufgenommen haben.

4. **Jakob in Ägypten** und vor Pharao. P folgt in dieser Szene der Vorstellung im ganzen der Überlieferung des J; natürlich hat er den schalkhaften Ton der alten Sage nicht übernommen, doch hat seine Schilderung eine gewisse feierliche Würde: wie ein Gottesmann tritt Jakob mit einem Segensgruße vor den König und mit einem Segen entfernt er sich wieder; Pharao aber erstaunt, als er von seinem hohen Alter hört, das von dem seiner Väter noch weit übertroffen wird. Das ist eine recht hübsch erfundene Art, um die für die Zeitrechnung wichtige Altersangabe Jakobs anzubringen. – Aus dem Worte: meine Lebensjahre sind elend gewesen, geht hervor, daß P im Vorhergehenden von der Not, die Jakob bei Laban ausgestanden hat, und von dem Herzeleid, das durch Joseph über ihn gekommen ist, erzählt haben muß. – „Das Land Ramses" wohl = Gosen, jetzt Wâdi Tûmilât (vgl. S. 282 oben); Hauptstadt ist die Stadt „Ramses" II.Mose 1, 11, die in der Nähe von Tell-el-kebîr gesucht wird. Die Stadt Ramses ist von König Ramses II. zum Schutze gegen die Hethiter erbaut worden.

5. **Jakobs Vermächtnis, Tod und Begräbnis.** Auch hier die Adoption von Ephraim und Manasse, nach der Tradition des E. Diese Überlieferung hat für P Interesse, weil sie staatsrechtliche Bedeutung hat. Dabei erinnert Jakob an die Offenbarung von Lus, weil kraft dieser Offenbarung seine Verfügungen über seine Familie zugleich Bedeutung für das Volk Israel und das Land Kanaan haben. – Sodann segnet Jakob seine Söhne, Rest der Überlieferung von 49, 1–28 J. Ferner, wie bei J und E, Jakobs Bestimmung über sein Begräbnis. Daß Rahel unter den Vorfahren, die zu Machpela ruhen, nicht mitgenannt wird, kann ein Rest von Überlieferung sein. Schließlich Jakobs Tod und Begräbnis. Für P ist wohl bezeichnend, daß nur Jakobs Söhne und nicht Ägypter ihn begraben.

Es folgt nun in dem Plan des Gesamtwerkes sowie in den Sammlungen J, E und P die Auszugsgeschichte, in der die Überlieferungen des Volkes Israel niedergelegt sind. Vgl. darüber Teil I, 2 (Anfänge Israels).

Sach- und Namen-Verzeichnis.

Abd-hiba, König 187.
Abel 19. 40. 52.
Abel-Mizraim 69 ff. 292.
Abgaben 192. 268. 286.
Abida 179.
Abimelech v. Gerar 33. 40. 135. 160 f. 167 f. 198 f.
Abimelech, Sohn Gideons 290.
Abraham: Abram der Hebräer 191. 194. in Ägypten 20. 23. 25. 30. 40. 41. 136 ff. Auszug nach Kanaan 28. 32. 40. 144 ff. in Beerseba 22. 167 f. Beschneidung 48. 184 f. in Bethel 36. 136. A.-Eiche 131. 150. 187. A.-Erzählungen keine Geschichte 14 f. A.-Feld 131. Herkunft der Figur 41. Gastfreundschaft 27. 149 f. Gehorsam und Glaube 27. 46. 134. 143. 169 ff. in Gerar 22. 23. 33. 160 ff. Gottes Bund mit 1. 3. 47. 52. 181 ff. A. u. Hagar 30. 144 ff. 164 ff. in Hebron 16. 22. 33. 37. 40. 44. 148 ff. Herkunft der A.-Geschichten 36. Name Abiram 41 f. 131. im Negeb 44. Opferung Isaaks s. Isaak. A. als Prophet 46. 142. 162. Prüfung 169 ff.; s. a. Gehorsam. A.-Lot-Sagen-Kranz 25. 43. 49. 132. A.-Segen 49. 50. 135. 244. in Sichem 36. 135. Sieg im Tal Siddim 51. Kein A.-Stamm 19. 37. 41. Umnennung Abrams in A. 51. 131. 184. Verträglichkeit 141. 145. 165.
Absaloms Aufstand 16.
Abu Habba, Sippar 93.
Ackerbau 3. 38. 55. 64. 66. 68. 69. 71. 76. 201. 267. s. a. Bauer.
Ada 73.
Adam. Gottebenbildlichkeit 106 f. 110. 119. Stammbaum A's 47 f. 68. 117.

Abbeel 189.
Adler 143 f. 209.
Adma 38. 94. 189.
Adoption s. Ehe.
Adullam 19. 255.
Ägyptisches: Abrech = „paß auf" 268. abu = Truchseß 281. Agrarverhältnisse 286. Antisemitismus 261. Beschneidung 185. Ehebruch 260 f. Einbalsamierung 253. 292. Einfluß auf Kanaan 6. 15. 34. 36. 113. Essensitte 277. Frauenleben 138. 261. Fronpflicht 286. Fruchtbarkeit 138. 141. 267. Fünfte 268. 286 f. Geburtstag des Königs 262. Gefängnis 259. 261. 263. 272. Geringschätzung der Hirten 284. Grenzbefestigung 144 A. 1. 161. 271. Grenze 284. Haartracht 267. Handel 34. Handelsartikel 253. Hausmeier 259. 260. 275. Herrscher über Palästina 90. Hnumpriester 267. Hungersnot 267. Inschriften auf ä. Denkmälern 245. Kanal 282. Kette 268. Königskronen im Gerstensack 272. Kontrakte 168. Sieben heilige Kühe 267. Lebensdauer 292. Leichenschändung 264. Märchen 260. 272. Name Ägypten 94. Neit, Göttin 268. Ostwind 267. Pharao = „Großhaus", „Hohe Pforte" 138. Pfählung 264. Pferde 138. Priester 267. 286. 287. Rahab 113. Ramses Stadt 96. Reinlichkeit 267. Ring und Stab 257. Sagenstoffe 44. Sarg 293. Ä. Schauplatz israelit. Erzählungen 35. Schöpfungserzählung 113. Siegel 257. 268. Sinnlichkeit 260. Sklaven als Minister 263. 268. Staatskornspeicher 268. Steinverehrung, Obelisken 209. Tempeläcker 20. 282. 285. Tragen v. Körben 284. Trauer 292. Träume 263. 267. Trennung v. Himmel u. Erde 114. Urmeer 102. 114. Vater des Königs Titel 281. Vezier 268. Vögel 264. Wagen 268. 282. Wanderungen nach Ä. 4. 15. 20. 137 f. 271. Weise u. Zauberer 138 f. 267. Weisheit Äg.s 263. Fünf-Zahl 277. Sieben-Zahl 267. Zaphnath-paneah Beiname Josephs 266.
Aethiopien 58.
Agade 93.
Ahne: Ahnherr eines Volkes 18 f. 36. 37. 41 f. Ahnenkultus 41. 187. 240.
Ahriman 68.
Ahusath 199.
Aj 136.
Ain-Dschidi = Engedi 191.
Ain-Kadis, Ain-Kudês = Kades 147. 191.
Aither 113.
Akkad 93.
Alaparos 118.
Alarodier 126.
Alaschia = Elisa = Cypern 128.
Allegorie 74. 112. 232. 262.
Almodad 91.
Aloros 118.
Alptraum 232.
Alraunäpfel 217.
Altar 46. 82. 123. 136. 140. 170. 201. 238.
Amalek 245.
Amalekiter 189. 191.
Amēlon = Enos 118.
Amēl-Sin = Amempsinos 118.
Amme 175. 177. 240.
Ammenon = Kenan 118.
Ammizaduga 84.
Ammon 19. 41. 131. 132. 160. 190. 206.
Amoriter 91. 94. 142. 168. 189. 191. 248. 288. 290.
Amraphel = Hammurabi 190.
Amulett 83. 257.
Anamim 91.
Aner 190.
Anu 84.
Anunnaki 84.
Anthropomorphismen u. -pathismen 36. 39. 106. Keine Allgegenwart 7. 17. 71. 97. 106. Keine Allwissenheit 62. 97. 153. Eifersucht 17. 35. 97. Erinnerungszeichen für Gott selbst 127. Experimente Gottes 16. Freude über die Schöpfung 103. Freundlichkeit gegen die Tiere 126. Gott fürchtet sich 17. 35. 97. Gestalt Gottes 106. Gott ißt 148. 150. 151. macht Kleider 65. Gott läßt mit sich markten 153 f. Neid 60 f. Parteilichkeit 40. 135. 162. Reue 17. 80. 82. 162. Gott riecht den Opferduft 16. 82. Ruhe nach der Arbeit 108. Gott schließt die Tür 16. 81. 82. Schwur Gottes 144. Gott wohnt und ergeht sich in einem Garten 16. 17. 57. 62. Zorn 52. 158.
Apameia, Ort 86.
Apsu, Urvater 114.
Arabisches: Araber-Stämme 180. Arabien 37. 58. 129. Beduinenerzählungen 37. 72. 147. Beschneidung 186. Blutrache 72. Gastfreundschaft 150. Lavafelder Ä's 159. Regenbogen als Zeichen 128. Steinverehrung 209.
Aramäisches: Aram 129. 172. 225. Aramäer 86. 211. 244. Ä. Kriege 45. 226. Glücksgott 216.
Aram-Naharaim 131. 176.
Ararat 15. 35. 85. 122. 126.
Araxes 126.
Arche 15. 80. 81. 110. 125. 126.
Arjoch = Jri-agun 189.
Arka, Ort 94.
Armenien 83. 85. 126. 127. 128.
Armspange 173.
Arnon, Fluß 191.
Arpachsad 91. 129.
Arvad 91. 94.
Aschkenas 128.
Asnath 268.
Asphalt zum Bauen 97. zum Verpichen der Schiffe 83. 120. Ä.-Gruben 191.
Asser 215. 243.
Assur nordarabischer Beduinenstamm 147. Gott 75. Land 91. 93. Stadt 45. 53.

Assur Stadt 58. 75. 94. Volk 129.
Assurbanipal. Bibliothek 83.
Assur-bel-Kala 93.
Assuriter 180.
Assurnasirpal 93.
Assyrerkämpfe 10f.
Assyrerstädte 35. 93f.
Astaroth-Karnaim 191.
Astarte 191.
Astralreligion 87. 105. 110.
Asyle 9. 71.
Atra-hasis, Beiname Utnapischtims 83.
Auszug aus Ägypten 139. 290. 293.
Baal nicht erwähnt 36.
Babylonisches: Abraham als Babylonier 136. sein Sieg über die Könige 190ff. Abraham, Name 41f. 131. Amulett 83. Anthropomorphismus 80. Arche 125. Astralreligion 105. 136. Babil, Name 15. 21. 31f. 96. 98f. Babylon als älteste Stadt 52. Gründung Babylons 93. Baukunst 97. 98f. Baum des Lebens 59. Baum der Wahrheit 59. Bundesschließung 143. Drachenkampf 114. 115. Garten Eden 57f. Entrückungen zu Gott 119. Flutgeschichte 7. 16. 18. 37. 81. 83ff. 125. Frondienst 98f. Gilgamesch-Epos 13f. 83f. Jahresanfang 126. Beziehungen zu Kanaan 6. 8f. 15. 34f. 36. 44. 50. 83ff. 90. 113. 115f. Klima 111. 114. Kontrakte 188. Lebenswasser 59. Milka, Göttin 41. 133f. Namen von Göttern 41. 134. von Personen 41f. Paradiesesberg 58. P.-geschichte 68. Restauration in Babylon 11. Sabbath 108. Sara, Göttin 41. 133f. Schöpfungsgeschichte 7. 13f. 16. 18. 49. 111. 113ff. Stab 257. Steinverehrung 209. Sumer und Akkad 93. Tiamat 102. 104. 113. 114. 115. Titel Gottes 176. Trennung von Himmel und Erde 104. Turmtempel 97. 99. Urkönige 74. 118. Urmeer 102. 104. 114. Urmutter 114. Urvater 114. Vierzahl der Weltperioden 183. Weisheit B.s 98. Welten-Sommer u. -Winter 125. Weltgeschichte 50. Ziegelbau 95. 96. 97. 99.
Bared 147.
Basan 2
Basmath 242.
Bathsua 19.
Bauer als Gärtner 57. Hirt u. B. 38. 71. Gott liebt den B. nicht 70. Vorstellung des B. vom Paradies 55. 57. 64. 76. 150. s. a. Ackerbau.
Baum. B. der Erkenntnis 16. 54. 58. 67. B. am Grab 240. heilige B. 10. 11. 22. 35. 49. in Beersheba 166. 167. Dodona 136. Hebron-Mamre 131. 140. 150. 187. 190. Sichem 135f. 195. 240. B. d. Lebens 16. 58. 64. 67.
Becherwahrsagung 279.
Bedolach 53 A. 2.
Beduinen 37. 72. 147. 166f. s. a. Arabisches und Nomaden.
Beeri 242.
Beersheba 44. Abraham in B. 21. 22. 38. 169. Bund Abrahams mit Abimelech in B. 167. 168 A. 1. Isaak in B. 38. 201. 204. Ismael in B. 165f. Jakob in B. 252. 284.
Beisasse 138. 188.
Bel 85. Bel-Marduk 114. Bel von Nippur 114.
Bela = Zoar 189.
Benjamin 4. 33. 34. 244. 248. 271f. 274f. 276. 289. Etymologie 241. Land B. 38.
Bera 189.
Bêsân 253.
Bescheidenheit 156. 193.
Beschneidung 48. 50. 72. 128. 184f. 236f.
Besitz Kanaans 135. 141. 144. 184. 210.
Bethel. Abraham in B. 36. 132. 134. 137. Debora-Grab bei B. 34. 241. Jakob in B. 21. 24. 25. 36. 47. 136. 195. 209f. 239f. 244. B.-Heiligtum von den Propheten bekämpft 49.
Bethlehem 241. 244. 287.
Bethuel 173 A. 1.
Betrug 43. 49. 198. 205ff. 214. 219f. s. a. Lüge.
Bileam. B.s Eselin 60. B.s Sprüche 10.
Bilha 214. 215. 241. 243. 293. B.-Söhne 49. 294.
Birra, König von Gomorrha 189.
Bitterseen 282.
Blind. Blinde als Seher 204. 289. Kein Mitleid mit den B. 205.
Blitz als Pfeil Jahves 128.
Blut. B.genuß 50. 126. 127. B.rache 9. 70f. 72. 74f. 205. Sitz der Seele im B. 127. Zudecken des Blutes des Ermordeten 70. 253. s. a. Mord.
Bogen Jahves 128. Waffe 166. 290.
Boten Gottes 39. 146. 151. 170. 209. s. a. Engel u. Erscheinungen.
Bräuche. religiöse B. 50. 108. 184f. s. a. Beschneidung, Sabbath, Blutgenuß, Ehe u. a.
Brot 150. 156.
Bruder. B.liebe 276. B.mord 40. 70. 205. 252f. B.pflicht 255f. B.recht 196. 198. 241. 277. 289. Trennung von Brüdern 255. Zwillingsb. 70. 196f. 257f.
Brunnen 176f. 212f. 252. B.-Gott 148. Offenbarung am B. 146f. 166. B. Streitigkeiten 140. 168. 201. Verschütten v. B. 199. B.-Zauber 10.
Buch der Kriege Jahves 3. 10.
Bund 125. 143. 167f. 201. 225f. B.esgenossen 191. 193. B. Gottes 3. 14. 47. 48. 125. 127f. 143. 184. B.esmahl 201. 226. B.esopfer 143. 226. B.eszeichen 48. 127f. 184f.
Bundesbuch 4. 5. 8f.
Bus 171.
Byssus 268.
Caesarea Libani 94.
Chabiri = Hebräer 95.
Chaldäer 10f. 47. 131.
Chalder = Urartu = Alarodier 126.
Chaos 87. 102. 110. 111. 112. 113. 114.

Charran = Haran 131.
Chatti = Cheta = Heth 94.
Cha'ru = Horiter 191.
Chavila = Hevila 58.
Chawwa = Eva 63 A. 1.
Chesed 172.
Choaspes 129.
Christliches: Ebenbild Gottes 106f. Fall der Engel 77. Gebetskampf 231. Heiligkeit der Tage 108. Japheth = Heidenchristen 89. Konstantin-Basilika i. Hebron 141. Protevangelium 64. Teufel s. das.
Chronologie: 15. 48. 50. 119. 126. 130. 181. 186. s. a. Weltjahr, Weltperioden.
Cypern = Elisa = Elischa = Alaschia 128.
Dahâka 68.
Damaskus. Hoba bei D. 190. 191.
Dämon 35. Jahve als Feuerdämon 143. Flamme des zuckenden Schwertes als D. 65. 67. Kämpfe mit dem D. 232. D. der Nacht 232. D. in Schlangengestalt 60. 67.
Dan, Ahnherr 215. 243. Ort 36. 191.
Daonos, bab. König 118.
Dardanos 86.
David 9. 96. 206. 224. 245.
Debora. D.baum 240. D.grab 34. 195. 240. D.lied 238.
Dedan 128. 179. Dedaniter 180.
Dekalog 9f.
Demut 40. 188. 190. 229. 233.
Deuteronomium 4. 5. 11f. 47.
Diaskeuase 51.
Diebstahl 224f. 252. 272. 276. 279.
Dikla 91.
Dina 19. 23. 27. 217f. D.sage 19. 43. 236f. 239. 255. 290.
Dodona. D.-Eiche 136. 240.
Dolmen 240.
Doppelnamen s. Namen.
Dothan 253.
Drachenkampf Jahves 111ff. 115.
Dschebel-Usdum am Toten Meer 158.
Dscherûr, Wâdi 201.
Duma 189.
Dusares, nabat. Gott 41.
Ea, Gott E. 83f. 85.
Eber 90. 94f. 129.
Eden. Garten E. 57f. 64. 69.
Edelmut 156. 190. 192. 193. 269. 279. 281. 292.
Edom. E. Ahnherr 19. E. = Esau 19. 23. 37. 41. 45. 90. 207. 227. 245. Etymologie des Namens E. 197. E.iter-Kämpfe 45. 206. 208. e.itischer Stamm der Kenissiter 144. E.s Könige 245. E. = Seir 37. 197. 205. 207. 228. E.s Weisheit 207.
Edoranchus = Henoch 118.
Ehe. Adoption fremder Kinder 145. 217. 289. 293. 295. Bigamie 74. 214. 216. Brautausstattung 145. 177. 223. Brautkauf 138. 177. 223. 236. Brautschleier 178. 214. Brautwerbung 176. 236. 237. Ehebruch 138. 162. 200. 249. 257. 260f. Einehe 57. 107. E. mit Fremden 237. 255. 268. E. mit Fremden verpönt 176. 204. 214. 236. 244. Gelöbnis des Schwiegersohnes, nicht wieder zu heiraten 226. E. zwischen Halbgeschwistern 163. Heimführung 178. Hochzeitssegen 178. Legitimation eines Verhältnisses durch Ehe 236. 237. Leviratsehe 256. Morgengabe 236. Eheschließung 214. Ehe mit zwei Schwestern 214.
Ehre 138. 145. 156. 160. 163. 200. 236. 251. 257.
Ehrlichkeit 219.
Ei s. Weltei.
Eiche s. Baum.
Eid s. Schwur.
Eifersucht 27. 70. 164f. 216f. 252.
Eigennutz 27. 49. 141. 178. 214.
Einbalsamierung s. Ägyptisches.
Eingreifen Gottes 39. 96. 97. 138. 156. 166. 170. 179. 224. 239.
Einweihung eines heil. Steines 210.
Eisen 74.
El s. Name.
Elamitisches: Elam 129. Elamiter 93. Gottheit Lagamar 190. Königsnamen 190.
Elath = el-Paran 191.
Eldaa 179.
Elephantine 267.
el-Haram, Höhle e-H. 187.
Elias Entrückung des E. 119. E.-Höhle am Horeb 160.
Elieser 141 A. 1. 176. 192.
Elisa = Cypern 128.
Ellasar = Larsa 190.
Elohist 42ff.
el-Muzêrib = Astaroth-Karnaim 191.
el-Paran = Elath 191.
Elon 242.
Elymais = Elam 129.
Emiter 190.
Enaim 255.
Enak-Söhne 78.
Engedi 140. E. = Hazazon-Tamar 191.
Engel 44. 77. 106. 151. 153. 166. 167. 170. 172. 174. 209. 220. 226f. 288. E. nicht allwissend 157. E.ehen s. u. Mythologisches.
Enmeduranki 35. E. = Henoch 37. 118.
Enos 74. 76. 118.
Entrückung zu Gott 119f.
Entschuldigung 62. 162. 214.
Enuma-elisch bab. Schöpfungsmythus 114.
Epha 179.
Epher 179.
Ephraim 266. 289. 293. 295. Gebirge E. 135. Land E. 241. Stamm E. 45. 216. 248.
Ephrath 34. 36. 241. 287.
Er 19. 22. 255. 257.
Erbbegräbnis 187. 295. Familiengrab 189.
Erbrecht 143. 165. 198. 204.
Erde. Mutter E. 105. 110. Vier Teile der E. 58.
Erdbeben 35. 87. 157.
Erebos, Gott 113.

Erech = Uruk = Arku 83. 93.
Erkenntnis 58f. 60f. 65. 66. 67.
Erscheinung Gottes 7. 16. 17. 22. 31. 39f. 44. 48. 62. 70. 80. 96. 97. 125. 200. 223. 244. 284. Gott sendet seinen Boten 146. 166. 170. Fehlen der E. Gottes in den Joseph-Geschichten 247. E. Gottes in der Nacht 142. 143f. 230ff. E. Gottes im Traum 162. 209. 210. Gott erscheint als Wanderer 149f. 151f. 153. 156.
Erstgeburt s. u. Bruder, Erbrecht.
Erwählung Israels 131. 133. 134. s. a. Besitz Kanaans.
Erz 74.
E-sag-il, Marduktempel 97.
Esau. E. = Edom 19. 23. 37. 41. 45. 90. 207. 227. 245. Fürsten E.s 245. Jakob-E.-Sagen 19. 23. 37. 38. 42. 43. 45. 49. 194ff. 227ff. E. = Seir 37. 197. 205. 207. 228. Stamm E. 184.
Esek, Brunnen E. 201.
Eselin Bileams 60.
Eskol, Person 190. Bach 191.
Esra. Reformation E.'s 10f. 12.
Etruriſches: Sintflutbilder 86. Zwölfzahl der Stämme 216.
Et-temen-an-ki, babyl. Tempelturm 97.
Etymologien: von Ortsnamen 21. 22. 96. 146. 157. 168. 170. 201. 209. 225. 226. 227. 230. 232. 234. 290. 292. von Personennamen 21. 22. 63 A. 1. 69. 76. 131. 146. 147. 151. 152. 160. 165. 166. 178. 184. 185. 197. 201. 205f. 216f. 219. 227. 231. 241. 255. 257f. 266. 268. von sonstigen Namen 97. 108.
Eulaeus, Fluß 129.
Eunuch 252. 262.
Euphrat 15. 53 A. 2. 58. 85. 94. 144. 222.
Eva. Chawwa 63 A. 1. 68.
Ewigkeit Gottes 96. 288.
Exodussage 293.
Fackel. F. der Anunnaki 84. G. erscheint als brennende F. 143.
Familie. F.n-Frieden 140. 145. 165. 189. 205. 216f. 244f. 251ff. F.nrecht s. Erbrecht. F.nsinn 213. 276. 281. Entstehung des Volkes aus der F. s. u. Volk. Zusammengehörigkeit der F. 71. 292. s. a. Ehe, Weib u. dergl.
Fett. Opferfett 70. Opferfettdampf 82. F. des Landes 282.
Feuer. F. im Kohlenbecken 170. F.regen 157. 159.
Finsternis 102. 103. 110. 111. 113. 115. s. a. Erscheinung Gottes.
Firmament 104. Feste des Himmels 15.
Fische 105.
Fleisch. F. u. Geist 77f. F.genuß 107. 126f. 150. 205. s. a. Opfer.
Fluch. F.formel 82. F. Gottes 63f. 70f. F.übertragung 206. F. der Väter 89. 206. 236. 241. F.vererbung 63f. F.worte 30.
Flügel der Engel 209.
Flußdämon 231.
Flut s. Sintflut.
Frau s. Weib.
Fremde 71. 134. 138. 156. 162. 188. 191. 238. 247. 260f. 268. 272. 276. s. a. u. Ehe: Ehe mit Fremden.
Freund des Königs, Hoftitel vorderasiatischer Kulturstaaten 201.
Friede. ewiger F. in der Urzeit 57. 107. 111. 127. F.fertigkeit der Väter 36. 140f. 145. 165. 168. 181. 201.
Frömmigkeit 41. 124f. 179. persönliche F. 48. 181.
Fruchtbarkeit, tierische 105. 219f. s. a. Geschlechtsleben.
Früchte. Liebesäpfel 43. 217. Mandeln 274. F. vom Paradiesesbaum 59. 61.
Fürbitte des Gottesmannes 153. 162.
Fußwaschung 148. 154. 275.
Gad 41. 216. 243.
Gaham 172.
Garten Gottes 57f. 66. 67. Gärtner 57.
Gastfreundschaft 40. 149f. 156. 178. 192. 276. Gastgeschenk 40. 150.
Gazâ 94. 161.
Gebären auf d. Knien s. u. Ehe: Adoption fremder Kinder.
Gebet. 76. 179. 196. 210. 229. 230f. 289.
Gebote s. Gesetze.
Geburtstag des Königs 262.
Gefängnis 259ff. 263. 272.
Geheimnis der Gottheit 35. 39. 85. 119f. 149. 151. 153. 157. 230. 232.
Gehorsam gegen Gott. 40. 80. 85. 134. 165. 169f. 200. 223.
Geist. G. u. Fleisch 77f. G. Gottes 77f. 102. 110. 115. 268.
Geister, die Gott dienen 65. Geisterheer 227f. Totengeister 190.
Geld 163. 188. 214. 253. 272. 276. 286.
Geleite. Gastg. 153. Schutzg. 139.
Gelübde 210. 211. 223.
Gematria 192.
Genealogie s. Stammbaum.
Gerar 23. 35. 38. 94. Abraham in G. 161. 163. 167. 168. Isaak in G. 200ff.
Gerechtigkeit 40. 52. 85. 124. 143. 149. 153f. 269.
Gerüche, Opfergeruch 82. Rasseng. 205.
Geschenke. 138. 139. 163. 227. 233. 274. 276. 277. 282. G. bei der Brautwerbung 176. 177. 178. 223. 236 bei Bundschließung 168. Ehrengeschenke 229. Gastgeschenk 40. 150. G. für Gott 210.
Geschlechtsleben. Außerehelicher Geschlechtsverkehr 256. Blutschande 160. 241. Ehebruch s. u. Ehe. Erster ehelicher Verkehr 256. Geburt 64. 197. 217f. 241. 257f. Geschlechtskrankheit 163. Gott als Herr des Geschlechtslebens 107. 135. 150. 163. 177. 184. 217. 292f. Geschlechtsliebe 57. Öffentliche Huren 256. Hurengabe 257. Internationale Sittlichkeit 162. 260f. 272. Keuschheit 88. 260. Knabenschändung 156. 158. Liebesäpfel 43. 217. Lieb-

kosung 200 f. Magd als Konkubine 145. 165. 217. Notzucht 236. Onanie 256. Periode des Weibes 225. Preisgabe der Ehefrau 138. 162. 199. Preisgabe der Töchter 156. relig. Prostitution 257. Schamgefühl 61. Schamlosigkeit 10. 88 f. Schwangerschaft 145. 151. 257. Schwur beim Zeugungsglied 177. Sinnlichkeit 260. Unfruchtbarkeit 133. 145. 160. 196. 217. 256. Urpaar 107. Verkehr mit des Vaters Kebse 241. Verkehr mit dem Schwiegervater 256 f.
Gesetze. Ackerbaug. 3. ältere Geschichte der G. 8 ff. Gesetze im Priesterkodex 12. 47. 50. Heiligkeitsgesetz 13. mittelpentateuchische Gesetzgebung 3. mündliche Überlieferung der G. 8. Nomadengesetze 3. religiöse Gesetze = Tora 9. Speisegebote 80. 126. weltliche Gesetze = Rechtssprüche 8 f.
Gesinnung 70. 170. s. a. Sünde.
Gewissen 59. 72 f.
Glaube 40. 157. Glaubensbelohnung 135. 136. 143. Glaubensbewährung 176. s. a. Vorsehungsglaube, Prüfung.
Gnade 40. 52. 153. 196.
Gog von Magog 128.
Goim 190.
Gold 53 A. 2. 137. 176.
Goldene Zeit 57. 68. 107. 113.
Gomer 128.
Gomorrha 37. 94. 140. 152 A. 2. 191.
Goren-haatad 292.
Gosen 246. 282. 283. 284. 286. 291.
Gott. Gottesbilder 10. 11. 46. 224. 225. 240. Gottesfurcht 67. Gottesfürst 188. Gottesgericht 9. Gottesmann 46. 142. 162. Gottgleichheit und -ähnlichkeit 60. 65. 106 f. 110. 119. Gottheit und Menschheit 66 f. 77 f. 79 f. 96. 97. 98. Gottesschrecken 239. Götterbote s. u. Engel. Mythologische Gottesnamen s. u. Namen. Gottesoffenbarung s. u. Erscheinung G.es.
Grab. Erbbegräbnis, Familiengrab 187. 189. 245. 295. Grabbeigaben 240. Grab als Heiligtum 41. 187. 234. 240. Grabspende 240. Grabstätte 292. Grabsteine 39. 240. Höhlengrab 187 f. 245. 295.
Grenze 20. 139. 144. 191. 271. 284. Grenzsteine 226. Grenzvertrag 225.
Griechenland = Javan 128.
Griechisches u. Römisches: Aither u. Hemera 113. Bundschließung 143. Dardanos 86. Deukalion 86. Die Dioskuren u. Helena 237. Entrückungen 119. Genealogie der Herakliden 73. Gottähnlichkeit der Menschen 106. Heroen 190. Hippolytos u. Phaidra 260. Juppiter bei Lycaon 149. Menelaos u. Proteus 232. Midas u. Silenos 232. Numa u. Faunus u. Martius Picus 232. Odysseus u. Athene 85. 207. Ogygos 86. Orion 152. Philemon u. Baucis 149. Prometheus 68. Sagenmotive u. Stoffe 37. Sintflutsage 82. 86. Sklaven als Minister 268. Skythopolis, Grab der Amme des Dionysos 240. Vegetabilische Nahrung in der Urzeit 107. 110. Weltperioden 4. 183. Zwölfzahl der Stämme 216.
Griechischer Text der Genesis. LXX. 119. 126. 130.
Gruß. Begrüßung Vornehmer 149. 154. 233. 271. Begrüßung durch Kuß 213. 232. 280.
Haar. Haartracht der Ägypter 267. Haartracht als Volksabzeichen 72.
Hadad 84. 189.
Haderwasser 191.
Hadoram 91.
Hagar 19. 22. 25. 32. 27. 29. 30. 31. 39. 40. 41. 43. 132. 133. 145 ff. 165 ff. 181. 189.
Hain, heiliger H. 49. 191.
Ham. Ort 191. Stammvater 34. 41. 53. 88 ff. 91 ff. 118. 120. 129.
Hamath, Stadt der Hamathiter 94.
Hammurabi 93. 97. 115. 190. Gesetzbuch Hammurabis 8 f.
Hand. Emporheben der H. als Schwurgestus 193. Auflegen der H. beim Segnen 289.
Handwerker, erste H. 74.
Hanoch = Henoch 179.
Haran 20. 35. 41. 131. 136. 177. 180. 204. 211. 224. H. Sohn des Tarah 130. 133.
Harras, arabische Lavafelder 159.
Haru, ägyptische Bezeichnung für Horiter 245.
Harz 253.
Haso 172.
Hauptmann 201.
Hausgott, Teraphim 46. 224. 225.
Hausmeier 259. 260. 279.
Havila 91. 128.
Hazarmaveth 91.
Hazazon-Tamar = Engedi 191.
Hebamme 241. 255.
Hebel = Abel 68. H. = Jabal 75.
Hebräer 94. 183. 211. 259. 262. 265., hebr. Sprache 15. s. a. Abraham.
Hebron 252. Hauptstadt Davids 141. Abraham in H. 132. 133. 137. 141. 150. 167. 187. Isaak in H. 243. Hebronsage 23. 25. 28 32. 34. 35. 36. 38. 39. 42. 43. 44.
Heer. Götterh. 226. Geisterh. 226. H. des Himmels 226.
Heiden s. Fremde.
Heilig H.keit 108. Heiligkeitsgesetz 13. Heiligtümer s. Altar, Baum, Grab, Opfer, Stein. Zentralheiligtum 216.
Heiligen = Segnen 108.
Heimat und Fremde 71. 134 f. Heimatgefühl 210.
Heirat s. Ehe.
Heliopolis 268.
Hemor 41. 237.
Henoch 9. 35. 37. 73 f. 118. 119. 142. 179. 187 f. Stadt H. 52. 75.
Herberge 272.

Hesbon. Lied über H.s Fall 10.
Heth 94. Hethiter 94. 242. 294. 295. Hethiterinnen 204. 244. Hethitische Herrscher in Palästina 90.
Hevila 53 A. 2. 58. 147.
Heviter 94. 237.
Hiddekel, Tigris 53 A. 2. 58.
Hierapolis 86.
Himmel. Feste des Himmels 104. 105. 209. Gott des Himmels und der Erde 176. Gott wohnt im Himmel 96. 157. 193. 211. Heer des Himmels 226. Himmelsherrschaft 251. Himmelskönig 209. Himmelsleiter 209. 210 f. Himmelsmeer 104. Himmelstor 209.
Hira von Adullam 19. 257.
Hirt. Hirten 74. 176. 213. 224. 225. 252 f. Abel als Hirt 69. 70. die ersten Hirten 52. Hirt u. Bauer 71. Hirt u. Jäger 197. 198. 205. 207 f. Jakob als Hirt 197. 198. 205. 207 f. 212. 219 f. Israeliten als Hirten 284. Hirt als Liebling Gottes 70. Königl. Oberhirten 284.
Hnumpriester 267.
Hoba 192.
Höflichkeit 149 f. 178. 188. 233. 271.
Höhen. Zerstörung d. H. 12.
Höhle als Begräbnisplatz 187. 188. 295. als Heiligtum 187.
Hohenpriester 13. nachexil. Hohenpriestertum 192.
Honig 274.
Horiter 131. 191. 207. 245. Fürsten der H. 245.
Hüftnerv 21. 231.
Hul 128.
Humor in den Sagen 3. 25. 139. 198. 206. 212. 214. 225. 233. 284 f.
Hungersnot 137 f. 198. 248. 267 f. 286.
Hütten, Viehhütten 234.
Hypnose 56.
Indisches: Flutsage 82. 86. Regenbogen 128. Erzählung von Sundaraka 260.
Individualismus 154.
Inspiration 205. 267.
Irad 73.
Iranisches: Paradiesesgeschichte 36. 58. 59. 68. Gomer = Iranier 128.
Iri-agun, elamit. König 190.
Isaak als Ahnherr 19. 37. 42. J. in Beerseba 38. 201. Beschneidung 186. Blindheit 205. Etymologie des Namens J. 21 f. 151. 152. 165. 185. J. in Gerar 23. 28. 30. 200. Herkunft der J.-Geschichten 36. Jakobs Betrug 25. 204 ff. J. in Lahaj-roi 38. 179. J. im Negeb 178. Opferung J.s 3. 16. 21. 23. 25. 29. 31. 34. 39. 40. 44. 169 f. J. und Rebekka 29. 176 ff. 204 ff. Isaak-Segen 49. 204 ff. 284. Schrecken Isaaks 224. 225. J. Tod u. Begräbnis 49. 244 f. Verheißung J.s 3. 150 f. 185. Verträglichkeit J.s 201.
ischscha 57.
Ismael. Abrahams Begräbnis 189. J. als Ahnherr 19. 41. Beschneidung 186. Etymologie 31. 35. 146. 166. J.-Sage 20. 37. 38. 48. 49. 145 ff. 165 ff. 181. J. als Schütze 147. Stammtafel 189. Ismaelitin 244. Ismaelitische Kaufleute 252. 253. 258.
Israel. El, Gott Israels 234. J. = Jakob 41. 42. 227. 231. 232. 239. 243. Name J. 35. 231. Reich J. 10 f.
Israeliten 15.
Israelitisierung der Sagen 22 f. 37. 38 f. 43. 68. 85 f. 99. 111. 115 f. 118 f. 141. 207 f. 211. 226. 237. 248 f.
Issaschar 217. 243.
Jabal 68. 74. J. = Abel 69. J. = Hebel 75.
Jabbok 224. 226. 227. 230. 231. 232.
Jael 72.
Jäger Esau 28. 197. 204 f. 207 f. J. u. Hirt 197. 198. 205. 207 f. Nimrod 93.
Jahr. Jahresanfang 126. Mondjahr 126. Sonnenjahr 120. 126. s. a. Welt, Zahl.
Jahve s. a. Namen Gottes. regelmäßiger Dienst in einem J.-Heiligtum 196. Beginn der J.verehrung 76.
Jahvist 42 ff. Verhältnis zu P. 49 f.
Jakob. Abtun fremder Götter 46. 240. J. in Ägypten 283 f. 295. Babylonischer Personenname 41 f. J. in Beerseba 38. 252. 282. 284. J. in Bethel 21 f. 25. 36. 40. 47. 136. 208 ff. 239 f. Betrug 49. 197 f. 204 ff. 219 f. 223. Demut 229. J. in Ephratha 36. 241. J.-Esau-Sagen 3. 15. 19. 23. 25. 31. 32 f. 37. 43. 45. 194 ff. 227 ff. Etymologie 21. 197. 206. Gebet 40. 229. Gehorsam 239. Herkunft der J.-Geschichten 36. Herkunft der J.-Figur 42. J. = Israel 41. 42. 227. 231. 232. 239. 243. Jakob-el 35. 41. Joseph-Sagen 246 ff. Kinder 43. 214 f. Klugheit 27. 205. 207. 219 f. 229. Kraft 212 f. 230 f. J.-Laban-Sagen 23. 25. 31. 32. 33. 36. 37. 38. 40 f. 43. 45. 135. 211 ff. Lüge 206. J. in Mahanaim 34. 38. 226 f. J. in Migdaleder 241. Novellen in den J.-Geschichten 210 f. 227. Parteilichkeit 27. 216 f. 233. 252 f. J. in Penuel 25. 31. 34. 38. 40. 230 ff. J.-Geschichten als Sagenkranz 25. 32. 195. J.-Segen 10. 290. J. in Sichem 34. 36. 234. 236 ff. 253. J. in Sukkoth 36. 234. J.s Tod u. Begräbnis 288 ff. 292 f. 295. s. a. Hirt.
Japhet 19. 20. 27. 28 f. 34. 41. 53. 88 ff. 92. 93. 118. 120. 128.
Jarah 91.
Jared 73. 118.
Javan = Jonien, Griechenland 128.
Jebusiter 94. 142. 169.
Jegar-Sahadutha 222 A. 4.
Jehovist 10. 12. 46 f.
Jehu König 72.
Jemen 94. 95.
Jered 74.
Jericho, in den Vätersagen nicht erwähnt. 36.

Jeruel 21f. 31. 170.
Jerusalem. Abd-hiba, König v. J. 187. Jebusiter 94. Migdaleder bei J. 241. J. Mittelpunkt des Judentums 11. 48. 49. Moria in J. 169. J. = Salem 192. 193. J. in den Vätersagen nicht erwähnt 36. 45.
Jima, König der goldenen Zeit 68.
Jobab 91.
Jonien, Griechenland 128.
Joktan 94. 95.
Joram, König 206
Jordan 94f. 158. 190. 227. 229. 291.
Joseph. Ägypt. Einfluß in den J.-Geschichten 36. 248. Beiname J.s Zaphnath-paneah 268. J.s Edelmut 40. 269. 279. 281. 292. Etymologie des Namens J. 217. J.-Geschichten bei P. 49. 293ff. Jakob in den J.-Geschichten 38. 250ff. 273. 274f. 283f. 288ff. Gottesbegriff der J.-Geschichten 35. 247. Schilderung der handelnden Personen 26. 247. J.s Heirat 268. Herkunft der Figur 42. Humor in den J.-Geschichten 284f. J. als Inspirierter 267. Joseph-el 35. Keuschheit 40. 260f. Königtum J.s 45. 216. 248. Motive in den J.-Geschichten 22. 248f. J.-Geschichten als Rahmenerzählung 33. Rührung in den J.-Geschichten 3. 28. 253. 272. 273. 274. 276. 281. 294. J.-Geschichten als Sagenkranz 7. 25. 32. 33. 43. 44. 247. Sagenparallelen zu den J.-Geschichten 37. J. Stamm 41. 248. Träume 44. 251. 263f. 267f. Wiederholung der Szenen 33. 272. 276. Vorsehungsglaube 39. 247. 281. Wortkargheit 29.
Josia. Reformation des Königs Josia 5. 10f. 49.
Jubal 73. 74.
Juda 274. 279. 284. Etymologie des Namens 215. J. an Rubens Stelle 43. 44. 248. 253. Reich J. 11. 45. Stamm J. 36. J. in der Tamar-Sage 19. 22. 37. 255ff.
Jüdisches: Abrahams Segen 135. Babylonischer Einfluß 86. 115f. Beschneidung 50. 185. Blutverbot 50. 126. 127. Drachenkampf Gottes 111ff. Engelglaube 77. 106. Entrückung zu Gott 119f. Fall der Engel 77. Gematria: Elieser 318. 192. Gog von Magog 128. Heiden 238. Übertritt des Stammes Korah zum Judentum 245. Mensch nach dem Bild der Engel geschaffen 106. Monotheismus 106. 115. 134. J. Nationaleitelkeit 194. J. Nationalstolz 184. Noachische Gebote 127. Priesterkönig, Hohenpriestertum 192. Proselytengebote 127. Recken der Urzeit 78. Sabbath 50. 108. Schächten 127. Scheidung der Wasser des Urmeers 111. Schlange der Teufel 60. Schöpfungsgeschichte 115f. Supernaturalismus 111. Todsünde 185. Unsterblichkeit 120. Vierzahl der Weltperioden 183f. s. a. 50f.
Judith 242.
Kaaba 209.
Kades, Orakelquelle 147. 161. 191. 245.
Kadmoniter 142. 144.
Kain. K. als Ackerbauer 70f. 88. K.s Brudermord 20. 25. 29. 40. 52. 70ff. K.s Eifersucht 27. 70. K.-Figur 75. Gottesbegriff in der K.-Geschichte 35. K. als Städtebauer 52. 68. K.-Stamm 19. 34. 41. Kainitenstammbaum = Sethitenstammbaum 73. Innere Widersprüche in der K.-Geschichte 4. 52. 68. K.-Zeichen 71. 72. Keniter 72. 142.
Kalb, goldenes K. 76.
Kalah (Kelach) heute Nimrud 94.
Kaleb, Stamm K. 141. 245.
Kalne 93.
Kameel 138. 179. 253. 284. Kameelsänfte 225.
Kampf. Gotteskampf 215. 230ff.
Kanaan, Sohn Noahs. Schamlosigkeit K.s 27. 88f. Stamm K. 19. 20. 34. 41. 90. 94. 129.
Kanaan, Land 3. 20. 35. 36. 90f. 94. 141. 144. 161. 184. 206. 241. 290. 295. Abrahams Auszug nach K. 36. 134ff. 181. Rückkehr Israels nach K. 144. 293. Jahve wohnt in K. 71. Jakobs Begräbnis in K. 284. 291f.
Kanaanäisches: Ehe mit Kanaanäerinnen 255. Ehe mit K. verpönt 50. 176. K. Götter 39. K. Heiligtümer 10. 17. 35. Israelitisierung K. Sagenstoffe 37. K. Stamm J-s-rw 216. „Kanaanäer im Lande" 2. 134 A. 3. 139 A. 1. Kanaanäer-Kämpfe 236. K. Kindesopfer 171. K. Klima 83. 85. 111. 115. K. Kultur 36. 94. Masseben 209. Melchisedek als kan. Priesterkönig 192. Figur Noahs 91. K.s Schamlosigkeit 89. Kan. Stadtkönige 191. „Sünde K.s" 158.
Kanäle 85.
Kaphtor = Kreta 94.
Karawane 206. 252. 253.
Karrhai, griech. Name für Haran 131.
Kasch, äg. Name für Kusch 129.
Kaschschu 94.
Kasluhim 91.
Kauf 187f. 197f. 253. 259. 271 s. u. Ehe: Brautkauf.
Kedar 72. 189.
Kedeschen 257.
Kedma 189.
Kedorlaomer 190. 194.
Kemuel 171.
Kenisiter 144.
Keniter 72. 142. s. a. Kain.
Kerub 58. 64. 67.
Kesem = Gosen 282.
Kesib bei Adullam 255.
Kette 257. 268.
Ketura. Söhne K.s 132. 179f.
Kimmerier = Gomer 128.
Kinder. Adoption 145f. 217. 289. 292.

295. Barmherzigkeit Gottes gegen die K. 166. K. diebstahl 252. Die ersten Menschen wie K. 59. 60. 61. 62. 66. 67. Entwöhnung 165. Freude über das Erstgeborene 69. K. als Gabe der Gottheit 150. 165. 196. 217. K.reichtum 178. 217. Klugheit der K. 170. Kummer über K. 274. K.losigkeit 96. 133. 142 f. 145. 160. 217. 256. Männliche K. 28. 69. K.opfer 169 f. 171. K.spiel 164. Zwillinge 69. 196. 257.
Kirjath-arba, Dierstadt 187. 243.
Kirjathaim 191.
Kittim, Kittion auf Cypern 128.
Kleider. Ärmelk. 252. Die ersten K. 65. Feierk. 205. Prachtgewänder 268. K.-waschen u. -wechsel 239.
Klugheit 81. 138. 198. 204 f. 213. 268. 286.
Knabenschändung 156. 158.
Knechtschaft als Fluch 89.
König. babyl. Stadtkönige 93. 118. 190. Edomitische K. 245 f. Freunde des K.s 201. in Gerar 162 f. 200 f. K.sharem 138. Himmelskönig 209. in Israel 45. 184. 248. 251. Kanaanäische Stadtk. 190 ff. Priesterk. 192.
Königstal, Tal Save 192.
Konstantinopel 96.
Korah, edom. Stamm 245.
Kordyäische Berge Armeniens 83.
Kornland 138. Kornspeicher 268.
Körper des Menschen 55. Körperkraft 213. 230.
Kreta, Kaphtor 94.
Kriege 190 ff. 236 f.
Krug zum Wasserschöpfen 178. als Grabbeigabe 240.
Kuh. sieben heilige Kühe 267.
Kultur. Entstehung der menschl. K. 74. s. a. Ägyptisches, Babylonisches, Kanaanäisches.
Kultus. s. a. Astralreligion. K.gemeinschaft 292. K.stätte s. u. Baum, Grab, Höhle, Stein. Übernachten an heiliger Stätte 226. K.zeichen s. Beschneidung.
Kundschafter 271.
Künste. Kochkunst 150. s. a. Ackerbau, Kultur, Weinbau.
Kusch 94. 129.
Kuß 213.
Laban 244. L.s Habgier 178. 214. 219 f. L. kein Stamm 19. L.s Zärtlichkeit 213. 224. 226.
Ladanum 253.
Lahaj-roi 22. 35. 38. 145 A. 1. 146. 147. 167. 177.
Lamech. L.lied 37. 52. 73. 74 f. L.stammbaum 37. 68. 118.
Lampe, die Gestirne als L.n 105.
Langmut Gottes 154.
Larsa = Ellasar 190.
Lasa 94.
Lea 15. 214. 216. 220. 232. 243. als Stammesmutter 19. L.s Stämme 216.
Leben. L.sbaum 58 f. 65 ewiges L. Gottes 96. 113. 288. Geheimnis des L.s 55 f. L.sgeist 77. Menschenl. gering gewertet 81. -L.sodem 55 f. L.swasser 59. L.szeit 77 f. 119. 130. 292.
Lehabim = Libyer 94.
Leib und Seele 55.
Leichenschändung 264.
Leichenstein 39. 240. 241.
Lescha, Lasa 94.
Letusiter 179.
Leummiter 179.
Levi 19. 34. 36. 37. 216. 236 ff. 243. Leviten 4. 13.
Leviathan 112.
Leviratsehe 255 f.
Libyer = Lehabim 94.
Licht 103. 105. 111.
Liebe. L.säpfel 43. 217. L. zwischen Mann u. Weib 57. 289. Liebkosung 200 f. parteiische L. 197. 204 f. 233. 252 f. 271. Sohnesl. 276. Vaterl. 169 ff. 224. 226. 253. 274.
Linsen 198.
Literarisches und Literargeschichtliches. s. a. Märchen, Motive, Sagen, Stil. Abblassung des Mythologischen 39. 67 f. 77. 113 f. 116. 119. 128. 209. Auflösung in Szenen 26 f. 269. 273. 276. 279. 292. s. a. Zerdehnung. Einheitlichkeit in der Komposition 25. 30. 99. 109. 177. 200. 213. 225. 246 f. 251. Epitome des Königsbuches 245. Erregung von Stimmungen 166 f. 247. Exposition 26. 88. 140. 197. 204. 255. 263. Geröll 239. Ideale- und Typenzeichnung 27 f. 88 f. 148. 207 f. 247. Idyll 200 f. 247. Keine straffe Komposition 30. 200. Nachahmung alter Sage 216. Namenlosigkeit von Sagenfiguren 260. Notizen 34. 47. 49. 65. 76. 94. 136. 178. 180. 187. 210 f. 226. 234. 240. 241. 244. Novelle 33 f. 178. 211. 227. 249. 260. poetische u. prosaische Tradition 16. 89. Rahmenerzählung 33. 132. 137. 195. Rechtsspruch 8. 127. Rückverweise 153. 187. 200. 201. 284. Schriftstellerei und mündliche Tradition 6. 14. 42 f. 49. 86. 193. Siegeslied 74 f. Sprichwort 94. 151. Stammbaum 18 f. 73. 93. 216. Stammesgeschichten 19. 237. 241. 255. Tradition 7. 12. 14. 24. 52 f. 85. 125. 190. 193. 253. Übertragung von Erzählungen 213. Witz 151. 160. Zerdehnung der Sagen 33. 261. s. a. Auflösung in Szenen. Zwischenstücke 53. 132. 153. 157.
Lot. L. als Abrahams Neffe 38. 131. 191. L. in Ägypten 137 A. 3. Ahnherr des Stammes Lotan 131. 245. Ahnherr von Moab und Ammon 19. 131. 160. Auszug L.s 135. 181. L.s Gastfreundschaft 156. Gott erscheint L. als Wanderer 16. L.s Habgier 27. 140 f. L.s Höhle 37. 160. Abraham-L.-Geschichten als Rahmenerzählung

33. als Sagenkranz 132. 140. 149. L. in Sodom 156f. 181. als geol. Sage 22. L. Töchter 23. 29. 37. 40. 132. 157. 160. 258. L.s Trennung von Abraham 139f. 180f. 246. L.s Weib 22. 157f. L.s Zaudern 31. 157. L. in Zoar 157.
Lotan, Stamm 131. 245.
Lud, Luddu = Lydien 129.
Lus, Luz 208. 239. 242. 294.
Lüge 40. 139. 206. 261. Mentalreservation 40. 163. Notlüge 138. 252.
Lydda 253.
Maacha 172.
Machir 293.
Machpela-Höhle 34. 39f. 47. 180. 187. 188. 245. 287 A. 1. 295.
Madaj = Medien 128.
Mâdebâ 191.
Magog 128.
Mahalaleel 73. 74. 117f.
Mahalath 242.
Mahanaim 34. 38. 195. 226f. 292.
Mahlzeit, heilige 201. 226.
Malstein s. Stein.
Mamre 140. 148. 187. 191. 243. 294.
Manasse 266. 289. 293. 295. Stamm 42. 216. 248. 289.
Mandeln 274. M.baum 220.
Märchen 232. 260. 272. märchenhafte Züge 67. 192. 268. 271. 284. 286. M.stil 260.
Marduk 84. 104. 113. 114. M.tempel E-sag-il 97.
Mas 128.
Massa 189.
Masseben s. Stein.
Mastix 253. 274.
Medan 179.
Medien = Madaj 128.
Meer, das Tote 15. 157. 158f. 191.
Mehujael 73.
Melchisedek, König 192. 193.
Memphis 268.
Mesa 91.
Mesech = Meschech 128f.
Mesopotamien 36. 58. 68. 131.
Methusael 73. 74. Methusalah 118.
Metrisches s. Poesie.
Mibsam 189.
Michal 224.
Midian 159. M.iter 180. 252. M.iterin 185.
Migdaleder 241.
Milch 150.
Milka, Göttin 41. 134. Frau Nahors 130. 133f. 171f. 173.
Mirjam. Lied der M. 10.
Misma 189.
Mizpa = Mizpe-Gilead 226. 227.
Mizraim = Ägypten 94. 129.
Moab 19. 37. 41. 131. 132. 135. 160. 190f. 206. M. = Seth 76.
Mond. | M.jahr 126. M.kultus 131. 136. Neum. u. Vollm. 108.
Monotheismus 8. 10. 39. 106. 111. 113f. 134f.
Mord s. u. Bruder, Strafe für M. 126f.
Moria 168 A. 2. 169. 170.
Mose. Entrückung 119. v. Gott überfallen 230. Heirat 213. Höhle 160. Jahve-Namen u. M. 76. Lied u. Segen M. 10. Mosaismus 3. M. u. der Pentateuch 1ff. 9f. 13. 47. 48. 245. als Prophet 46. am Sinai 143.
Mosul 93.
Motive. A. Abwechselung ergreifender u. humorist. M. 284f. Nicht durchsichtige M. 22f. 248. Ätiolog. M. 20ff. 65. 95f. 98. 105. 107. 134. 135. 171. 249. 286. 289. 290. Ethnolog. M. 20. 72. 89. 148. 160. 206. 211. 225f. 241. 286. Etymolog. M. s. Etymologien. Fallenlassen von M. 276. Geolog. M. 22. 87. 157. 158. 191. Kult. M. 21f. 39f. 152. 171. 187. 195. 210. 226. 231. 234. Mischung verschiedener M. 25. 49. 185f. 193. 224. 239. 244. 258. 261. Variation v. M. 33. 260. 263. 279. Wiederholung v. M. 33. 247. 260. 276. 288. 292. Zusammenfügung v. M. 32. 152. 224
B. Angst v. d. Zauberer 249. Geburt nach Genuß v. Alraunen 217. Bauten 96f. Brudermord 70. Eigenschaften der Tiere 64. Erhebung zu Ehren 268. Jüngerer Bruder zur Herrschaft gelangend 196. Jüngster von den Brüdern in den Brunnen geworfen 248. Kampf mit Geistern 232. Kontrast zwischen Brüdern 248. Lebensbaum u. dergl. 59. Vergrabener Schatz 240. Rückholung der geraubten Schwester 237. Testament des Sterbenden 249. 288. Redende Tiere 60. Erfüllte Träume 249. 251. 252. Totbringende Umarmung 256. Lange Unfruchtbarkeit der Mutter 196. Verherrlichung des Jüngsten 248. Verleumderische Ehebrecherin 249. 260. Vernichtung der Menschen 87. Versteckte Wertsachen 272. Versuchung 169. Blutiges, täuschendes Wahrzeichen 249. 253. Weissagung des Sterbenden 204. Zauberschlaf 56. In die Zisterne werfen 252.
Mugheir = Ur = Uru 131.
Musikanten 52. 74.
Mutter. M. Erde 105. M.liebe 165f. M.schaft 145. M.stolz 146. s. a. Geschlechtsleben, Kind, Weib.
Mythologisches: Mythus 17f. Scheu v. d. Mythologischen 18. 37. 39. 114. 119. Chaos 102. 114. Drachenkampf Jahves 112. Entrückung zu Gott 119f. Feuerschwert 65. Flut 79ff. 83ff. 87. 125f. Götterboten 39. 146. 151. 170. 209. Gottesberg 58. G.garten 58. 59. 66. G.kampf 18. 112. 114. 215 A. 2. 230ff. Götterland 107. Gottessöhne 77. Himmelsherr 251. H.könig 209. H.leiter u. -tor 209. Mytholog. Jagdszenen 94. Keruben 64f. Jahve als Krieger 127. Lauern der Gottheit am

Wege 231. Noah als Gott 87. Schlangendämon 60. 67. Schöpfung 113. 116. Mythолog. in den Stammbäumen 92 f. Sternenglaube 105. s. a. Sterne. Tehom 102. 111. 115. Tiere in Daniel 183. Weltenei 102 f. 110. 114. 115. Weltperioden mit immer neuem Gott 183. Zauberbäume 67. Zauberwort 103.
Nabatäischer Gott Dusares 41.
Nabopolassar 97.
Nahor 130. 132. 133. 171 f. 212. Stadt N.s 20. 130. N.iden 244.
Name. Bein. 69. Doppeln. 74. Erhaltung d. N.ns 256. N.nerklärung s. Etymologien. Gott als N.ngeber 103 f. 119. 147. Mutter als N.ngeberin 69. 166. 241. Vater als N.ngeber 181. 241. N. als geheime Kraft 230. N.nlosigkeit des Sklaven 176. Sich einen N.n machen 96. Tiern.n 56. N.nwechsel 131. 184. 185. 232. 241. 244. 268. N. als Wiedergabe der Stellung zu den Dingen 103 f. — Gottes-Name. Anrufung des G.-N.ns 76. 136. 229. Bein.n G.s 192. El 35. 36. „El, Gott Israels" 234. El-bethel 35. 210. 240. El-'eljon 35. 192. Elohim 5. 48. El-'olam 35. El-roi 35. 146. El-schaddaj 35. 48. 183 f. Ewiger N. Gottes 96. Häufung von G.-N.n 176. 290. Jahve 5. 35. 37. 39. 48. 76. 90 f. 146. 170. 183. „Gott Jahve" 55 A. N. beim Beginn von neuen Epochen 183. Gott offenbart seinen N.n 184. 210. 244. 284. „Schrecken Isaaks" 224. 225. G.-N. verschwiegen 230. Wechsel des G.-N.ns 5. 48. 89. 183.
Naphis 189.
Naphtali 215. 243.
Naphtuhim 91.
Nasenring 178.
Naturalien- u. Geldwirtschaft 163.
Nebajoth, Sohn Ismaels 189. 242.
Nebo, babyl. Gott 84.
Nehemia, Restauration d. 11.
Neit, ägypt. Göttin 268.
Negeb 44. 137. 161. 178.
Nephilim 39. 78.
Nil 138. 144. 267. Nilkanal 282.
Nimrod, babyl. König 35. 52. 92. 93 f.
Nimrud, Stadt 94.
Ninâ = Ninua = Ninive 93.
Ninib, babyl. Gott 84.
Ninive 45. 58. 93 f. 94.
Nippur, Bel von 114.
Nisir, Berg 84.
Noachische Gebote 127.
Noah. Bund Gottes mit N. 52. 127. N. als Figur 37. 91. Glaubensgehorsam 40. 80. N. ein Gott? 87. Name 76. Opfer 82. Beginn einer neuen Periode 48. Sintflut 28. 80 ff. 124 ff. Stammbaum 68. 73 f. 118. Trunkenheit 25. 26. 88. Weinbau 53. 76. 88.
Nod, Land 72.
Nomade. Abrahams u. Isaaks Söhne als N.n 202. Ismael als N. 147. 148. Jakob als N. 217. Jakobs Söhne als N.n 237. die Patriarchen als N.n 36. N.n haben keine Pferde 138. N.nstreitigkeiten 140.
Nubien = Kusch 129.
Numen. Lokaln. 37. 187. 210. L.-Numina als Beinamen Gottes 37. 146. 168. 225.
Nyx 113.
Oannes, babyl. Gott 183.
Oasen 57.
Obal, Sohn Joktans 91 A. 3.
Obelisken 209.
Offenbarung Gottes s. Erscheinung u. Name.
Og, König v. Basan 2.
Ohrringe 72. 240.
Öl. Ö.salbung 209 f. 240. Wahrsagen aus Ö. 279. Ö.zweig 81.
On = Heliopolis 268.
Onan 19. 22. 40. 255 f. 257.
Opfer 108. 240. Bundeso. 143. Keine O. im Exil 50. Ganzo. 82. 170. Kinderopfer 171. O.mahl 226. O.material 70. 171. 257. O. bei P erst seit Mose 124. O. u. Orakel 284. O.ritus 70. 82. 143. 170. Propheten u. O. 46. Salbungso. 209 f. O. als Speisung der Gottheit 209. Teilo. 82. O.zeichen 70. 143. O.zeit 210. Zitieren Gottes beim O. 76.
Ophir, Sohn Joktans 91.
Optimismus in der Schöpfungsgeschichte 103.
Orakel 120. 139. 284. O.baum 136. O.becher 279. O.geber 136. O.lohn 264. O.quelle 191. Traum als Orakel 251. 263. s. a. Traum. O.zeichen 196. 263.
Ordal, Gottesgericht 9.
Ornan, Jebusiter 169.
Osten 35. 57 f. 91. 97. Ostland 211. 224. Söhne des O.s 131. O.wind 267.
Ostjordanland 2. 224. 227.
Othniel, edom. Stamm 245.
Otiartes, babyl. König 118.
Paddan 287. P.-Aram 234. 239. 244.
Paradies 57. P.bäume 58 f. Lage d. P. 57 f. P.ströme 58. P.-Geschichte 76. als ausgeführte Sage 25. Babyl. Einfluß 35. Gliederung in Szenen 26. Gottesbegriff 7. 16. 17. 39. 67. Parallelen zur P.-G. 68. Schilderung der Personen 28 f. P.-G. m. d. Schöpfungserzählung verbunden 38.
Paran, Wüste 166. 191.
Paras = Persien 129.
Parteilichkeit gegen Angehörige 27. 197. 204. 233. 252 f. 271. P. Gottes 135. 138. 162 f.
Passahgedicht 10.
Pathros, Ptorês = Oberägypten 94.
Peleg, Sohn Ebers 129.
Pentateuch, Geschichte der Erzählungen 6 f. Fünfzahl der Bücher 13 f. Gesetze 8 ff. P. nicht von Mose 1 ff. Quellen 4 ff.

P. ein Sammelwerk 3f. Vorzüge vor außerbiblischen Erzählungen 7. Zusammenstellung 13f. 50f.
Penuel 38. 227. Jakobs Grab bei P. 292. Name P. 230. P.sage: Gottesbegriff 35. 231f. Israelitisierung 37. Knapper Stil 25. 43. 232. Kultussage 21f. 40. 195. Parallelen zur P.sage 23. 230. 232. Verwandtschaft mit der Bethel-Sage 244.
Perez, Sohn Judas 19. 22. 257f.
Periodeneinteilung des P. 48. 183.
Persien. Paras = P. 129. jüd. Restauration unter persischer Herrschaft 11. 12. Persisches: P. im Mythus von den Engel-Ehen 77. Jima, König der goldenen Zeit 68. Meschia u. Meschiane von Ahriman verführt 68. Sijavusch 260. Vegetabilische Nahrung 107. Weltperioden 183.
Pessimismus in der Paradiesesgeschichte 64. 66f. in der Flutsage 79f.
Pfählung 264.
Pfand 257.
Pferd 138.
Pflanzen 104. 107 f. a. Baum.
Pharisäismus 13.
Pheresiter 139 A. 1. 142. 236 A. 3.
Philister 43. 45. 90. 94. 167. 201.
Phönizier 90. 94. als Vermittler babyl. Kultur 86. Phönizische Flutbilder 86. Aramäisch-ph. Glücksgott Gad 216. Kinderopfer 171. Kolonie Tarsis 128. Leichenstein 240. Schöpfung 102. 113f. 115. Steinverehrung 209. Jäger Usoos u. Samemrumos 207.
Phrat, Euphrat 53 A. 2. 58.
Phrygische Fluterzählung 86.
Pichol 167. 199.
Pildas 172.
Pison, Strom 53 A. 2. 58.
Pistazien 274.
Platane 220.
Poetische Form 23f. 57. 63. 71. 74f. 77. 82. 89. 104. 124. 125. 128. 193. Poesielosigkeit 109. 119.
Polynesisches, Beschneidung 185.
Polytheismus 35. 37. 77. 85. 96. 99. 106. 110. 111. 149. 151. 184. 209. 226.
Potiphar 252. 258 A. 1. 259.
Potiphera 266.
Priester. p.licher Geist 12. 50. 108. 111. P. u. Speisegebote 127. P.grade 13. Hoher. 13. 192. P.-Kodex 5. 11. 12f. 42. 47ff. 124. 188. P.-K. vermeidet den Namen Jahves 35. Wunder im P.-K. 126. P.-König 192. P.satzung = Tora 9. P. u. Symbole 49.
Prophetie: Abraham als Prophet 46. 142. 162. Bekämpfung Bethels 49. 210. Geringschätzung d. Beschneidung 185. Scheu vor bildlicher Darstellung Gottes 106. Bundesidee 125. p.scher Einfluß im Deuteronomium 11. Erhabenheit Gottes 96. Eschatologie 46. 82. Stellung gegen das Fremde 116. Bekämpfung des Glaubens an Jahves Gnade 153. Prophet u. Gottesmann identisch 142. 162. Humaner Sinn d. Propheten 11. Bekämpfung des Kinderopfers 171 u. kultischer Gebräuche 10. 11. 46. Monotheismus 10. Anspielung an Mythen bei den Propheten 17. p.sche Offenbarung 142. Bekämpfung der relig. Prostitution 257. Weitläufigkeit in p.schen Reden 34. Schöpfungsidee 113. Schriftstellerische Propheten 17. 45 f. Sodomsage in der p.schen Literatur 159. Soziale Gesinnung 11. Geringschätzung d. Symbole 11. 49. Traumdeutung 263. Bekämpfung d. Volksfrömmigkeit 10. 135. 153. Wortspiele 206.
Prostitution, religiöse 257.
Prüfung d. Gastfreiheit 149. des Glaubensgehorsams 80. 85. 134. 169. 171.
Ptorês, Patros = Oberägypten 94.
Put, Punt = Somaliküste 129.
Qadri, Qidri = Kedarener 189.
Quelle. „der Quell" der Hagar 160. heilige Q.n 10. 21. 35. Orakelq. Kades 191. Quellwasser 201. f. a. Brunnen.
Rabe 81. 84.
Rache 219. 237. f. a. Blut.
Raema, Sohn des Kusch 128.
Rahab, Drache 112. 113. 116. R.s Helfer 115.
Rahel am Brunnen 23. 212f. Eifersucht 15. 217. als Figur 19. Grab 292. Liebe Jakobs 214. 233. 288. 289. List 40. 225. Tod 34. 241.
Rama 241.
Ramath, ham-Mizpe, Ramoth-Gilead 226.
Ramses R. II. 295. R. III. 287. R. Land = Gosen 295. R. Stadt 96. 295.
Rat, himmlischer 15. 77. 83. 96. 106.
Rationalistischer Geist 109.
Raub 206. Kinderraub 252.
Re, ägypt. Gott 252.
Rebekka, R.s Amme 240. R. als Figur 19. Gefahr der R. 200f. R.s Kinder 196f. List 27. 205. Parteilichkeit 27. 204. Stammbaum 133. 171 A. 1. 173 A. 1. 242. R. sich verhüllend 29. 178. R.sage: Ausgeführter Stil 25. Dubletten 175f. Gliederung in Szenen 26f. als Novelle 178f. Parallelen 211.
Rechabiten 72.
Recht. R.sgeschäft 188. R.shandel 223. R.s-spruch 8. 127.
Reformation des Josia 5. 11. R. der Propheten 10.
Regen, R. in Babylonien 114. R.bogen 28. 127f. R. als Entleerung eines himmlischen Meeres 104. R. von Gott gegeben 55. 157. R. als Ursache der Fruchtbarkeit 55. der Sintflut 81. 87. 124.
Rehabeam 131.
Rehoboth 201.
Rehoboth-ir 91.

Reichtum der Stammesväter 163. 178. 201. 219f. 223.
Reinheit der Abstammung 19. 176. 214. Reine Tiere 80. 82. 124. Unterscheidung von Rein und Unrein seit Mose 48. 124.
Reinlichkeit 267.
Religion. Fremde Sagenstoffe der R. angepaßt s. Israelitisierung. Beginn der Jahveverehrung 76. R. des Priesterkodex 48f. R. u. Sittlichkeit 38ff. 207.
Rephaim, Rephaiter, Totengeister 142. 190.
Resen, Stadt 91.
Restauration des Esra u. Nehemia 10ff.
Reu, Sohn des Peleg 129.
Reuma, Kebsweib Nahors 172.
Rhodier = Rodanim 128.
Richterzeit. Keine Ahnherrensagen in der R. 45.
Riesen 77f. 94. 190.
Ring. Nasenr. 178. Ohrr. 72. 240. Siegelring 257.
Riphath, Sohn Gomers 128.
Rodanim = Rhodier 128.
Römisches s. Griechisches.
Rosse des Schamasch 116.
Rotes Meer 129.
Ruben. R. bürgt für Benjamin 274f. Erstgeburt 20. 45. 216. 217. 236. 241. 248. 252. R. als Figur 19. 34. 36. 37. Juda an R.s Stelle 43. 44. 248. 253. R.sage 238. 255.
Sabaeer 180.
Sabbath 48. 107f.
Sabta u. Sabtecha, Söhne Kuschs 128.
Sack als Trauerkleidung 252.
Sagen. Keine Ahnherrens. i. d. Richterzeit 45. Andere S. vorausgesetzt 25. 141. 179. Anspielungen i. d. S. 31f. Einzels. 7. 25f. 43. 73. 132. S.-Erzählerschule 8. 43. S. u. Geschichtsschreibung 16. Ursprünglicher Sinn der S. gestalten 41f. Geschichtliche Beziehungen 19. 23. 45. 72. 141. 163f. 172. 194. 198. 202. 207f. 211. 225f. 237. 241. 245f. 248. 255. Gottesbegriff der S. 35. Kennzeichen der S. 14ff. S.kranz 7. 25. 32f. 127. 132. 167. 195. 247. S.kreis 14. 17. Kunstform der S. 23. S.motive s. Motive. S.parallelen 23. 37. 68. 84ff. 113f. 116f. 149f. 158. 167. 258. 260. Poetischer Ton 16f. s. a. Poesie. S.sammlung 42f. 52f. 73. Fremde u. einheimische S.stoffe 34ff. Umwandlung der S.stoffe s. Israelitisierung. Gottesbegriff der Urs. 17f. Ursprung der Urs. 35f. 44f. Urteil u. Tendenz der S. 32. Väters. = Ahnherrens. 18f. Gottesbegriff der Väters. 17. Ursprung der Väters. 22f. 36. 44f. Verbindung einzelner S. durch „Wanderung" 33.
Salah = Schelach 118. 130.
Salbung von Steinen 209.
Salem = Jerusalem 192.
Saleph, Sohn Joktans 91.
Salmanassar I. 94.
Salomo. Spruchliteratur S.s 9. S.-Tempel 4. Tempelweihlied S.s 113.
Salz. S.meer 159. 190. S.säule 158.
Samaritanischer Pentateuch 13. 119. 130.
Samemrumos, Bruder des Usoos 207.
Samsummiter = Susiter 190.
Sanherib 94.
Sara. Eifersucht 27. 41. 165. als Figur 19. Göttin 41. 133f. Grab 34. 180. 187. S. u. Hagar 30. 145f. 165. Kinderlosigkeit 133. Lachen 150ff. 185. Name 51. 131. 185. als Nebenperson nicht geschildert 27. Preisgabe S.s 40. 41. 138f. 161ff. Schönheit 4. 48. 161.
Sardinien, phöniz. Flutbilder 86.
Sarg 293.
Sargon 93. 94. S.stadt 96.
Sarug bei Haran 130.
Saul, König 45.
Save, Königstal 192.
Schächten 127. 170.
Schaf. S.hirten 38. 284. S.schur 223f. 256. S.zucht 219f. S.züchter 36. 211.
Schaffen Gottes 101f. 110.
Scham 59. 61. 189.
Schamasch, Rosse des 116.
Scheba, Sohn Raemas 128.
Schlaf. Offenbarung i. S. s. Traum.
Schlange 60. 63f.
Schleier 178. 257.
Schmied 74.
Schöpfungsgeschichte mit andern Mythen verbunden 38. als Doppelerzählung 3. als Mythus 18. Entfernung des Mythologischen 39. Polytheismus 35. 37. im Priesterkodex 47. 49. 99ff.
Schoschenk I: ägypt. König 113.
Schurippak, Stadt 83. 87.
Schuschan, Stadt 129.
Schwalbe 84.
Schwefel 157. 158.
Schwur 143. 144. 168. 177. 193. 201. 226. 289.
Se'a, hebr. Maß 150.
Seba, Sohn Joktans 179. Joktans 91. Kuschs 128.
Seboim, Zeboim, Ort 38. 94. 189.
Sebulon 217. 243.
Seele 55. Schicksal der S. von der Pflege des Leichnams abhängig 264. Schilderung d. S.nlebens 28f. 247. 276f.
Segen. S.sgestus 289. S. Gottes 63. 89. 105. 107. 108. 126f. 135. 178. 185. 200. 207. 231. 244. 260. S.sgruß 295. Hochzeits. 178. Priestersegen 109. S. des Vaters 89. 198. 206. 208. 244. 289. 290.
Seir 189. 245. S. = Esau 197. 205. 207.
Sekel 163. 188.
Sela, Sohn Judas 22. 255. 256.
Selah, Sohn des Arpachsad 91. Sohn Ebers 130. als Gott 131.
Sem als Figur 19. 34. 90. S.s Keuschheit 27. 28. 29. 89. S.s Stammbaum 48. 53. 88. 92. 94f. 129f. Semiten 129.
Semeber, König v. Zeboim 189.
Senkereh = Ellasar, Larsa 190.

Sephar, Ort 91.
Serah, Sohn Judas 19. 22. 257f.
Serug, Sohn des Reu = Sarug 130.
Seth. Gottähnlichkeit 106. 119. S. poet. Name für Moab 76. S.-Stammbaum 117f. S.-Stb. = Kain-Stammbaum 53. 68. 73. 75f. Noah im S.-Stb. 85.
Siânu, phöniz. Stadt 94.
Sichem, Sohn Hemors 19. 41. 234f. Stadt 19. 22. 23. 45. 237. 248. Abraham in S. 36. 135. Jakob in S. 34. 36. 38. 195. 234. 239. 244. 253. 290. Josephgrab in S. 187. 234. 293.
Siddim, Tal 191.
Sidiq, kanaanäischer Gott 192.
Siegel 257. 268.
Silber. S.ner Becher 277. S.ne Bilder 10. S.-Sekel 163. 188.
Silo-Heiligtum 36.
Silpa 213. 215. 244. S.-Söhne 244. 295.
Simeon 19. 34. 36. 37. 236ff. 243. 272. 273. 294. Name S. 216. 217. 243.
Simran, Sohn Abrahams 179.
Simyra = Zamar 94.
Sin, Mondgott 118.
Sinab, König v. Adma 189.
Sinai 147. 180.
Sinear = Babylon 91. 97. 190.
Siniter 94.
Sintbrand 125.
Sintflutgeschichte, stehende Ausdrücke 80. 110. als Doppelerzählung 3. 124. Gottesbegriff 17. 37. 39. 82. 85f. Herkunft 35. 82ff. als Mythus 18. 87. Sintflut als Ende u. Beginn einer neuen Weltperiode 48. 125. Schilderung der handelnden Personen 28. Religion 7. als Sage 15. 16. 87. als ausgeführte Sage 25. mit der Schöpfungsgeschichte zu einem Sagenkranz verbunden 127. inkonkreter Stil 47. Sündhaftigkeit 46. 52. 79f.
Sippar, Stadt 93. 120.
Sisera. Ermordung S.s 72.
Sispara, Sippara Sonnenstadt 83.
Sitna, Isaak in S. 201.
Sittlichkeit. Internationale S. 162. 261. 272. S. der Propheten 10. S. der Väter 6f. 25. 40f. 49. 139. 165. 206f. 238. 256. S. in den Ursagen 6f. 85.
Skarabäus. Siegel in der Form des S. 257.
Sklaven in Ägypten 263. 268. als Begleiter 170. Beschneidung 185. Erbrecht 143. 165. Sklavin der Frau 145. 217. hausgeborne S. 143. 176. 191. Kaufpreis 253. Stellung der S. 145. 165. 176. 185.
Skythopolis. Grab d. Amme d. Dionysos 240.
Sodom 94. 140 A. 1. 152 A. 2. S.sage: Gottesbegriff 35. 157. bei Hosea 38. 159. mündliche Überlieferung 24. Parallelen 37. 158. Prophetisches 46. 153f. Rahmenerzählung 33. im Abraham-Lot-Sagenkranz 32. 132. 153. 156. sittlicher Ernst 25. Zerstörung Sodoms als Strafe Gottes 40. 156f. 158.
Sohamstein 53. A. 2.
Somaliküste 129.
Sonne. S. als Gott 105. S.njahr 120. 126. S.ntkultus in Heliopolis 268. in Sippar 83. 120.
Speise. S. der ersten Menschen 107. 125. S.vorschriften 48. 80. 107. 126. 231.
Sprache 15. 21. Hebr. S. als S. Gottes 104. Verschiedenheit der S.n 96. 98.
Staat. älteste S.en 93.
Stab, geschnitzter S. 257.
Stadtgründung 68. 75. 93f. 96.
Stamm. S.baum 18f. 38. 47. 50. 73f. 93ff. 101. 118f. 128. 130. 133. 172. 179f. 189. 243. 245f. S.namen 19f. 41. S.eszeichen 71. 72. 185. Zwölf S.e s. u. Zahl.
Steine, heilige S. 10. 11. 35. 209ff. 225f. Dolmen 240. Grenzs. 225f. Mals. 22. 39. 46. 49. 226. 234. 240. Massebe 209.
Sterne. S. als göttliche Wesen 105. 116. 226. Entstehung der S. 15. 105. S. als Lampen 105. S. des Tierkreises 251.
Stiftshütte 3. 4. 5. 13.
Stigmatisation, religiöse 71.
Stil. Wiederkehr bezeichnender Ausdrücke 151. 170. 176. 179. Stehende Ausdrücke: der Flutsage 80. des Priesterkodex 47. der Schöpfungserzählung 101. 110. ausgeführter S. 25f. 32ff. 44. 81. 89. 124. 159. 177. 186. 187. 194. 211. 225. 227. 247. 261. 267. 273. 276. 283. Beschreibung 125. Beweggründe nicht berichtet 28. 59. 80. 96. 134. Charakterschilderung 27ff. 89. 148. 167. 171. 207f. 214. 247. 272. eintönige Schilderung 47. 126. feierlicher S. 47. 71. 75. 109. 126. formelhafter S. 47. 118. 124. Gebets. 76. 229. Gedanken der Personen nicht berichtet 28. 59. 139. 165. 169. 256. Gedanken berichtet 28. 81. 166. Gelehrter S. 47. 48f. 50. 193. Genauigkeit 48. 181. 186. 188. Gesetzess. 47. 107. 185. Einheitlichkeit der Handlung s. u. Literarisches. historischer S. 16. 193. inkonkreter S. 30. 47f. 82. 125. 136. 144. 181. Knapper S. 25f. 43. 44. 99. 103. 148. 151. 225. 232. 253. konkreter S. 47f. 98. Kontrastf. 49. 188. Kontrast 89. 140. 259. lässige Schilderung 191. Märchenstil s. Märchen. Nachholung 33. 119. 161. 162. 223. Schilderung von Nebenpersonen 27. psychologische Schilderung 60. 170. 276. Reden 29f. 33f. 47. 247. 253. R. Gottes 30. 48. 77. 126f. 150f. 162. 184. Gespräch 153f. 170. 223. 238. Selbstgespräch Gottes 30. 96. 153. Wechselgespräch 169. schleppender S. 3f. Steigerung 70f. 109. Überschrift 101. Übertreibung 201. Urkunden-, Akten-S. 47. 124. 125. urwüchsiger S. 41. 166. 233. Verwickelung 31f. V. fehlt 109. 178. 210. Wiederholungen 33

61. 71. 107. 109. 119. 124. 156. 177. 186. 191. 206. 236. 247. 261. 263f. 267. 269. 272. 274. 279. 290. Wortspiel 63. 71. 165. 170. 192. 198. 205. 206. 210. 219. 227. 230. 264. 290. St. s. a. Literarisches u. Sagen.
Stolz. Nationals. 184.
Strafe s. u. Sünde u. Tod.
Streit 140. 201. 217.
Sua, Schwiegervater Judas 254.
Suah, Sohn Abrahams 179.
Sukkoth, Jakob in S. 36. 234.
Sumerische Namen in Babylon 97.
Sünde, erste S. 67. 125. S.nfall 67. Gott sieht die S. 70. Lieblosigkeit als S. 256. S.haftigkeit der Menschen 79f. 82. S. ohnmächtig gegen Gott 246. S. führt zur Reife 61. 66. S.nstrafe 40. 138. 154. 158. 162. 163. 238. 241. 256. 257. 271. 272. 279. Tods. 185. Übermut als S. 99. Unzuchtssünde s. u. Geschlechtsleben.
Supernaturalismus 49. 55. 102. 103. 104f. 110. 111. 113.
Sur, ägypt. Grenzbefestigung 144 A. 1. 161.
Susiter = Samsummiter 190.
Symbol 49. S. mit Gott identifiziert 209f.
Syrisches: Flutsage 86. Steinverehrung 209.
Tag. Berechnung 104. Unterschiede unter den T.en 108. Wechsel v. T. u. Nacht 103f.
Tahas 172.
Tamar 19. 23. 37. 40. 44. 238. 246. 254f.
Taube 81. 84. 142.
Tarah, Terach, Vater Abrahams 130. 133. 181.
Tarsis, Tarschisch = Tartessus, phönizische Kolonie in Spanien? 128.
Tätowierung, religiöse 71.
Taurus-Gebirge 91.
Tebah 172.
Teima = Tema 189.
Tekoa, Jeruel bei T. 170.
Tell-Amarna-Briefe 86. 95. 187.
Tell-Amran, Ruinenhügel 97.
Tema = Teima 189.
Teman, edomitischer Stamm 245.
Tempel. kein T. im Exil 50. Reichst. in Bethel 210. T. in Jerusalem 4. 13. 11f. T.weihlied 113.
Teraphim 46. 224. 225.
Terebinthe, Orakelt. 150. s. a. Baum.
Teufel. Eingreifen des T.s bei der Weltschöpfung 102. Kampf mit dem T. 232. Paradiesesschlange als T. 60. Sieg über den T. 64.
Theogonie. Keine Th. in I. Mose 1 113.
Tiamat s. u. Babylonisches.
Tibarener = Tubal 74. 128.
Tidal, König v. Goim = Tudhul? 190.
Tiere. Begattung der T. 219f. Engelflügel von den T.n genommen 209. Fruchtbarkeit der T. 105. 223. T. als Geschenk bei einer Bundschließung 168. Opfert. 70. 171. 257. redende T. 60. reine und unreine T. 48. 80. 82. 124. Schächten der T. 127. 170. Schöpfung der T. 55. 56. 105. Stellung Gottes zu den T. 126. T.verehrung 65. 216.
Tigris 15. 53 A. 2. 58. 85. 93.
Timna. Juda in T. 257.
Tiras = Turuscha? = Tyrsener? 129.
Titanen 39. 78. 110.
Tod. T.esbereitschaft 204. Erster ehelicher Verkehr todbringend 256. Kein T.esfall in der Arche 125. Fluch an Stelle des verdienten T.es 71. T.esstrafe 59. 127. 185. Pfählung als T.esstrafe 264. Verbrennung als T.esstrafe 257. Todsünde 185. Totenbeweinung 292. T.geister 190. T.kultus s. u. Grab. Sterblichkeit des Menschen 64.
Togarma, Sohn Gomers 128.
Tor, Stadttor 156.
Tora 9.
Totemismus 216.
Tragakanth 253. 274.
Trank. Totentränkung 240.
Trauer 76. 252. 253. 292.
Traum. Alpt. 232. T.deutung 246. 249. 263f. 267. T.offenbarung 7. 35. 39. 44. 143. 162. 209. 247. 249. 251f. 263. 267.
Trostbecher an Leidtragende 76.
Tubal, Sohn Japheths 128.
Tubal-Kain, Doppelname 74.
Tudhul = Tidal? 190.
Tûmilât. Wâdi T. = Gosen 282.
Turmbau-Geschichte. Gottesbegriff 17. 35. 39. 96. 99. Knapper Stil 25. 99. Parallele zur Völkertafel 53.
Turuscha = Tiras? = Tyrsener? 129.
Übergang über einen Fluß 230.
Überschwemmung 83. 85.
Uneigennützigkeit 194. 214.
Unfruchtbarkeit s. u. Geschlechtsleben.
Unglück u. Schuld 279.
Universalismus 39.
Unreinheit s. Reinheit.
Unschuld. U.szustand der Menschen 59.
Unsterblichkeit 16. 58f. 120.
Unterwelt 189.
Ur = Uru, Ur-Kasdim 131.
Urartu = Alarodier = Chalder 126.
Urgeist 114. 115.
Urgötter 114.
Ur-Kasdim 20. 131. 136.
Urkönige, babylonische 35. 118.
Urmeer s. u. Wasser.
Urmensch, ein Halbgott 67f.
Urmia, See 126.
Urpaar 107.
Urschlamm 114.
Urstoff, Zerteilung des U.s 115.
Uru = Mugheir 131.
Uruk = Erech 83. 93. 190.
Urzeit. U. = Endzeit 107. 112. Friede in der U. s. Friede. Zustand in der U. 55. 101f. 111.
Usal, Sohn Joktans.

Usoos. Jäger U. = Esau? 207.
Utnapischtim 83.
Uz, Sohn Arams 128. Nahors 171.
Vater. „V. des Königs" als Titel? 281. V.liebe s. u. Liebe. Namengebung Sache des V.s 181. V.recht 257. Stammesvater 18f. Urväter als Götter 41f. 119. Wahl der Braut Sache des V.s 176.
Verantwortlichkeitsgefühl 71. 279.
Verbrennung als Strafe 257.
Verfügungen, letztwillige 177. 202. 288.
Vergeltung 238. s. u. Sünde.
Verheißung Gottes ohne Bedingung gegeben 153. V. des Landes 20. 47. 135. 141. 184. 210. V. eines Sohnes 150. 185.
Verneigen. beim Gebet 289. als Ehrenbezeugung 149. 233. 289.
Vernunft 66.
Versuchung s. Prüfung.
Vertrag s. Bund.
Viehzucht s. Hirt.
Vögel 56. 105.
Volk. V.sbestrafung 154. Entstehung der Völker 18. 92. 98. 131. 135. 160. 184. V. Kanaans 94. 144. V.typen 27. 89. 206f. Urv. 15. 90. 93f. 190. 207. V.verwandtschaft 18f. 93.
Vorsehungsglaube 16. 35. 39. 44. 179. 247. 281.
Wagen 268. 282. 284.
Wansee 126.
Warka 93. 131.
Waschung, religiöse W. 239.
Wasser. W.fülle im Paradies 58. W. über dem Himmel 87. 104. „Lebendiges W." 201. W.schlauch 165. Trunk W.s 177f. Urw. 102. 104. 111. 112. 114. 125.
Weib. Arbeit des W.es 150. Eifersucht 216f. Entstehung 56f. 107. Geringschätzung 138. W. dem Mann nicht ebenbürtig 57. W. als Mutter 66. Neugier des W.s 150f. 204f. W. als Schiedsrichter 223. Schönheit des W.s 238. 178. 214. W. als Sklavin des Mannes 64. Treue des W.s 138. W. s. a. u. Ehe, Ehre, Geschlechtsleben.
Wein 263. W.bau 53. 76. 88. 150. W.rausch 88. 159. W. als Trost für Jahves Fluch 76.
Weinen beim Wiedersehen 213. 272. 276. Totenbeweinung 292.
Weisheit. W. Ägyptens 263. Edoms 207. Gottheit als „Herr der W." 85. W. Gottes in der Schöpfung 103. W. Noahs 81.
Weissagung des Sterbenden 204. 288.
Weizenernte 217.
Welt. W.bild der Paradiesesgeschichte 57f. Vier Ecken der W. 58. W.ei 102. 110. 114. 115. W.erneuerung nach der Flut 126f. W.jahr 125. 183. W.perioden 48. 107. 125. 183. W.schöpfung 54ff. 101ff. 113. 116f. Schöpfungsgeschichte s. das. W.winter 111. 125.
Widder 21. 170. 171.
Widersprüche, innere 4. 48. 68. 88. 124. 153. 161. 166. 175f. 185. 189. 238. 244.
Wirtschaftsverhältnisse 163. 286.
Wissenschaft. Ethnographie 93. W.licher Geist in der Schöpfungsgeschichte 109. 117. W.liche Genauigkeit in den Stammbäumen 119. Naturwissenschaft 117. Traumdeutung eine W. 263. Weltgeschichte 50. 183.
Witwe 255ff.
Wohnung Gottes in einem Baum 35. 39. im Brunnen 35. 146. im Fruchtland 35. 71. in einem Garten 17. 57. an den Heiligtümern 39. 96. 209. 211. im Himmel 96. 157. 186. 193. 209. 211. in einer Höhle 39f. 187. in einem Stein 35. 209. 211. 226.
Wort. Gottesw. über das noch ungeborne Kind 146f. W. Gottes bei der prophetischen Offenbarung 142. als Schöpfungsprinzip 103. 116f. Segenswort 206. 290. W. Gottes von wunderbarer Wirksamkeit 20. 63. 103. 105. 150. s. a. Segen.
Wunder 126. 151.
Wüste 3. 12f. 72. 146. 165f.
Xisuthros 83. 85. 118.
Zab, Fluß 84. 93.
Zahl drei 263. 290. vier 58. 183. fünf 13f. 277. sieben 13f. 107f. 119. 124. 168. 267. 292. 295. zehn 118f. zwölf 13f. 172. 180. 216. 251. vierzig 81. siebzig 292. 294. zweiundsiebzig 295. dreihundertachtzehn 192. dreihundertfünfundsechzig 119. 120.
Zamar, Simyra 94.
Zaphnath-paneah, Beiname Josephs 268.
Zauber. Z.baum 58. 67. Z.becher 279. Zauberer 249. 267. Z.wirkung von Alraunen 217. Z.wort s. u. Wort.
Zeboim, Seboim 38. 94. 189.
Zehnte 192. 210.
Zeichen. Bundesz. 48. 127f. 185. Opferz. 70. 143f. Stammesz. 72. 184f. Vorz. 177. 196. 263.
Zemariter 94.
Zentralheiligtum 216. Zentralisation des Kultus 4. 11. 12f.
Zerka, Wâdi 224. 230.
Zerstreuung der Menschen 96. 98.
Zidon 94.
Ziegel 97.
Ziegenböcklein 257.
Zilla, Frau Lamechs 73.
Zion. Z.-Tempel 4. 11. König in Z. 192.
Zippora 185.
Zisterne s. Brunnen.
Zoar 22. 141. 157. 159. 190.
Zohar, Vater Ephrons 186.
Zoser, ägypt. König 267.

184255

Author Gunkel, Hermann and others

Title Die Schriften des Alten Testaments. Abt.1.-Band I.
Die Sagen des Alten Testaments. 1.Band.

Bible
Comment.(O.T.)
Coll.
G.

DATE.	NAME OF BORROWER.
June 29/27	T. J. Meek
March 20/28	E. M. MacDonald
Feb 27/30	T. J. Meek

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU